المنظمة العربية للترجمة

غـيوم سيبرتان - بلان

الفلسفة السياسية

في القرنين التاسع عشر والعشرين

ترجمة

عزالدين الخطابي

توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية



الفلسفة السياسية

في القرنين التاسع عشر والعشرين

المنظمة العربية للترجمة

غــيوم سيبرتان ـ بــلان

الفلسفة السياسية

في القرنين التاسع عشر والعشرين

ترجمة

عزالدين الخطابي

مراجعة

جورج كتورة

الفهرسة أثناء النشر - إعداد المنظمة العربية للترجمة
سيبرتان - بلان، غيوم
الفلسفة السياسية في القرنين التاسع عشر والعشرين/ غيوم سيبرتان - بلان؛ ترجمة عزالدين الخطابي؛ مراجعة جورج كتورة.
352 ص. - (فلسفة)
يشتمل على فهرس.
ISBN 978-9953-0-2065-5
1. الفلسفة - تاريخ. 2. المذاهب السياسية. أ. العنوان. ب. الخطابي، عزالدين (مترجم). ج. كتورة، جورج (مراجع). د. السلسلة.
101

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات تتبناها المنظمة العربية للترجمة»

Sibertin-Blanc, Guillaume
Philosophie politique (XIX^e - XX^e siècles)

المنظمة العربية للترجمة
بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 5996 - 113
الحمراء - بيروت 2090 1103 - لبنان
هاتف: 753031 - 753024 (9611) / فاكس: 753032 (9611)
e-mail: info@aot.org.lb - http://www.aot.org.lb

توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية
بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 6001 - 113
الحمراء - بيروت 2407 2034 - لبنان
تلفون: 750084 - 750085 - 750086 (9611)
برقياً: «مرعربي» - بيروت / فاكس: 750088 (9611)
e-mail: info@caus.org.lb - Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى: بيروت، نيسان (أبريل) 2011

المحتويات

القسم الثاني: معارف الدول وممارساتها

القسم الثالث : الحدود القصوى للدولة



مقدمة المترجم

يكتسب هذا الكتاب أهمية كبيرة لعدة اعتبارات، نجملها في الأمور الآتية:

1) تنوع القضايا التي أثارها وراهنيتها بالنسبة إلى المشتغلين في حقل الفلسفة السياسية، مثل علاقة الحزب بالدولة وإشكالية الديمقراطية والثورة وحدود الليبرالية وآفاق ومستقبل الدول الوطنية في ظل التطورات الاقتصادية والسياسية التي يعرفها العالم... إلخ.

2) غنى المفاهيم التي تم توظيفها لمعالجة هذه القضايا وتعدد دلالاتها؛ وهو ما يؤكد حيوية حقل الفلسفة السياسية بوصفه مجالاً لابتكار المفاهيم ـ بالمعنى الذي أقره جيل دولوز (G. Deleuze) وفيليكس غاتاري[1] (F. Guattari) ـ ولإجراءاتها أيضاً.

3) انفتاح هذا العمل على حقول معرفية أخرى، وتحديداً على السوسيولوجيا والاقتصاد السياسي والتاريخ، لتعميق النقاش حول قضايا مثل البيروقراطية والثورة والحرب والصراع الطبقي والتدبير العقلاني للشأن السياسي. أضف إلى ذلك، الحضور القوي لنصوص

(1) Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?* (Paris: Ed. de Minuit, 1991), introduction, pp. 7 et suiv.

المفكرين الذين تم الاستشهاد بهم واستنطاق حججهم والذين نذكر من بينهم، على سبيل المثال لا الحصر، توكفيل، هيغل، ماركس، سان سيمون، كونت، دوركهايم، فيبر، شميت، آرندت، فوكو، دولوز وغاتاري. وهو ما تزكيه المراجع الغنية المذيّلة لكل فصل من فصول الكتاب.

وقد تحدث المؤلف في مقدمة عمله، عن خصوصية الفلسفة السياسية واهتماماتها والتساؤلات المرتبطة بمجالها، مؤكداً ارتباطَ قضاياها بواقعة تاريخية وهي الدولة بوصفها خيطاً موجهاً لفهم دلالات الأحداث السياسية الكبرى في القرنين التاسع عشر والعشرين. وبالتالي، يجب الكشف عن منطق الدولة وعن وظائفها والصراعات القائمة في إطارها وحولها وعن الخطابات المتنوعة والمتباينة التي أُنجزت بصددها.

لهذا الغرض، توزعت مضامين الكتاب على **ثلاثة** اقسام تشمل في مجموعها ثمانية فصول. في **القسم الأول**، تم التركيز على منطق الدولة ومبررات وجودها وعرض وجهات النظر الرامية إلى إبراز هذا المنطق، في ضوء انبثاق أشكال جديدة لعلاقات السلطة وإقرار مبادئ جديدة للشرعنة وصياغة أساليب لضبط الصراعات الاجتماعية والسياسية. وهو ما تجسد في الثورة الفرنسية وردود الأفعال تجاهها؛ وفي قيام الدول الوطنية والمشاكل التي واجهتها والصراعات الأيديولوجية والسياسية التي واكبت مسارها.

وتم في **القسم الثاني**، إبراز كيفيّة لجوء لجأت الفلسفة السياسية إلى أشكال أخرى للمعارف الاقتصادية والتاريخية والسوسيولوجية لمقاربة التوترات القائمة داخل الدولة الوطنية والتي تتلخص في صعوبة التوليف بين المكوّنات الثلاثة لدولة الحق وللدولة الاجتماعية وهي:

- مبدأ الجنسية أو الانتماء الوطني

- المؤسسات الديمقراطية الضامنة للحريات السياسية ولمشاركة المواطنين في تدبير شؤونهم

- حماية الحقوق المدنية، الضامنة لمأسسة الصراعات الاجتماعية.

أما في **القسم الثالث**، فقد ركز المؤلف على مناقشة مفهومي الدولة الشمولية والدولة الكليانية. ويتعلق الأمر بشكل الهيمنة الكلية على الأفراد وعلى أنشطتهم المختلفة. وهو ما جسدته كل من النازية والفاشية والستالينية. قامت هذه الأنظمة كما هو معلوم، على مبدأ الحزب الواحد المتماهي مع الدولة، بحيث خضعت أجهزتها التنفيدية والتشريعية والقضائية والعسكرية، لأيديولوجيا هذا الحزب، وذلك ضد المبادئ الديمقراطية المقترنة بالليبرالية السياسية الضامنة للحريات الفردية والسياسية.

نقترح الآن، الوقوف على أهم القضايا الواردة بالكتاب لإبراز قيمته النظرية والعملية، متوخين الإيجاز، بحسب ما يسمح به مقام هذا التقديم. ويطال هذا المسح القضايا التالية وهي: منطق الليبرالية، الدولة الوطنية، الدولة العقلانية، الدولة البيروقراطية والدولة الشمولية.

1 ـ منطق الليبرالية

يتموقع الفكر الليبرالي بين الفكر الثوري والفكر المحافظ؛ وقد دافع المنظّرون الليبراليون عن الحرية الفكرية والتسامح الديني، ضد الأنظمة المستبدة وضد مبادئ توريث الامتيازات، التي يدافع عنها المحافظون. وتميز موقف الليبرالية من الثورة الفرنسية بالتأرجح، حيث تم دعمها في المرحلة الأولى ونقدها بعد مرحلة «الرعب».

وبرز في هذا الإطار، مفكران ليبراليان متميزان وهما بنيامين كونستان[2] وألكسي دو توكفيل[3]. فقد وضع الأول تقابلاً بين الاستبداد الملكي القديم و«الطغيان» الديمقراطي الحديث باسم الإرادة العامة وسلطة الشعب، مبرزاً الخاصية المحدودة والنسبية للسيادة. كما وجه نقده لمناهضي الثورة من الرجعيين، أمثال لويس دو بونال (L. de Bonald) وإدموند بيرك (E. Burke)، معتبراً بأن سلطات المجتمع وتقاليده ليست هي المحددة للسيادة، لأنه من الممكن أن تكون هذه السلطات مستبدة مثل سلطة الدولة. وهنا تطرح إشكالية العلاقة بين الدائرة الخاصة (الفردية) والدائرة العامة (سلطة الدولة) والتي ستعتبر مسألة مركزية في النقاش الدائر بين المفكرين في حقل الفلسفة السياسية، حول الحدود بين الحقوق الطبيعية والحقوق المدنية وحول قضايا السيادة والشرعية والحرية السياسية.

أما الثاني، فقد فتح أمام الفكر الليبرالي مسلكاً آخر، سمح بإعادة النظر في المقتضيات الفردانية لكونستان وذلك عبر تحليل الواقعة الديمقراطية في أميركا[4]. وعلى عكس هذا الأخير، ربط توكفيل بين الحرية الخاصة والحرية السياسية، مؤكداً على أن حماية الحقوق الفردية مرتبطة بالحد من السلطة الاجتماعية وسلطة الدولة. ذلك أن الحرية السياسية هي ضمانة للحرية الفردية، كما أن المساواة، بوصفها شرطاً للحرية، هي ضرورة مؤسساتية. وفي هذا الإطار، سينحت توكفيل مفهوم الأرسطو ـ ديمقراطية (aristo-démocratie)

---

(2) Benjamin Constant, *Ecrits politiques*, collection Folio (Paris: Gallimard, 1997).

(3) Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique (1835-1840)*, Flammarion (Paris: Garnier, 1981).

(4) المصدر نفسه.

ضمن دعوته لدمقرطة القيم الأرستقراطية الإيجابية، وعلى رأسها مؤسسة الجمعيات، لأن المبدأ الجمعوي يعتبر حلاً للتناقض الحاصل بين الحرية والمساواة. وهنا يطرح سؤال المواطنة وشرعية السلطة ومفهوم الوطن؛ وقبل كل شيء، سؤال الوحدة أمام تعدد وتعارض مصالح الأفراد، وهي قضايا مرتبطة بإشكالية الدولة الوطنية.

2 ـ الدولة الوطنية

فقد اعتمد الأب سييز على مفهوم «طبقة عامة الشعب»[5] (Tiers-état) لنقد امتيازات النبلاء التي كانت تكرس باسم حق الاستيلاء. وتحدث عن الهوية الوطنية كمبدأ لإعادة تأسيس الدولة في ظل الثورة. بذلك، سيتمكن الشعب من استعادة هويته المضطهدة من طرف الأنظمة الاستبدادية المتعاقبة وهي الهوية الوطنية التي ستأخذ فيها السيادة والشرعية وحقوق الإنسان، دلالتها الحقيقية. وسيكون الوطن بهذا المقتضى، واحداً بالنسبة إلى الجميع، كما ستكون الدولة الوطنية هي التجسيد الفعلي لهذه الوحدة.

من جهته، فإن الفيلسوف الألماني فيخته، المتحمس للثورة، أثار ضمن خطاباته إلى الأمة الألمانية، الإشكالية التاريخية والثقافية للأمة، التي تضع اللغة في صلب مشكلة الوحدة والهوية الوطنيتين. فوحدة الشعب بالنسبة إليه، قائمة على قانون طبيعي يستمد خاصيته الروحية من اللغة كماهيةٍ ما قبل سياسية، لأن كل اتفاق إرادي وكل سياسة، يفترضان وجودها. وسيقر فيخته وفق ذلك، بأن لكل شعب هويته الخاصة ولا يمكنه الاختلاط بشعب مغاير من الناحية اللغوية

---

(5) إن الترجمة الحرفية لهذه الكلمة هي الهيئة الثالثة لكن في هذا الكتاب المعني بها طبقة عامة الشعب التي كانت تمثل الطبقة الثالثة في البرلمان الفرنسي بعد طبقة النبلاء والإكليروس.

والثقافية، وإلا تعرضت هويته الروحية للدمار. لذلك فإن الدولة مطالبة بالدفاع عن هذه الوحدة الوطنية، لإقرار سيادتها وسيادة شعبها. غير أن ممارسة هذه الدولة قد تؤدي إلى القومية المتعصبة، بل وإلى عنصرية شعبها تجاه الشعوب الأخرى. وهو الأمر الذي انتبهت إليه حنة أرندت خلال تحليلها لما دعته بأزمة الدولة الوطنية[6]؛ حيث عملت على إبراز الوضعية القانونية والسياسية الهشة للأقليات القومية أو العرقية وفقدان أفرادها لحقوقهم، بعد قيام الدول الوطنية في أوروبا. وفي هذا الإطار، ستناقش أرندت الإجراءات الثلاثة التي اتبعتها هذه الدول، والمتمثلة في إعادة التوطين وفي منح الجنسية وفي نزع الصفة القومية عن هذه الأقليات.

والحال، أن هذا الإجراء الأخير سينحو بالعديد من الدول الوطنية باتجاه الكليانية، حيث سيتجلى عدم تسامحها مع المعارضة المنبثقة من الأقليات وتواطؤها مع الجهاز القضائي الذي سيبرر ضغوطاتها ومراقبتها للتحركات السياسية لمعارضيها. هكذا، بدل أن تسهر الدولة على أمن مواطنيها، فإنها تعمل على مراقبتهم وتتحول بالتالي إلى سلطة قمعية. والسؤال الذي ستطرحه أرندت في ضوء هذا التحليل، يتعلق بمدى إمكانية إقامة دولة الحق على أسس أخرى مغايرة للأسس التي انبنت عليها الدولة الوطنية.

3 ـ الدولة العقلانية

تتعلق هذه المسألة بما يمكن تسميته بـ «منطق الدولة». وتبرز في هذا الإطار، أطروحة هيغل حول الدولة والتي عرضها في مؤلفه

---

(6) Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme* (Paris: Fayard, 1982), rééd. (Paris: Seuil, 1997), collection Points.

مبادئ فلسفة الحق[7]. فقد ركز على فكرة الإتيقا الاجتماعية (sittlichkeit) التي تتوحد في إطارها الأبعاد الذاتية والموضوعية للجماعة، عبر ثلاث لحظات وهي: العائلة والمجتمع المدني والدولة. وهذه الأبعاد مترابطة داخل وجودنا الاجتماعي، لكنها متسلسلة بشكل تدريجي، حيث تعتبر الدولة هي الحد النهائي لمسارها. بهذا المعنى، يمكن أن تحدد الإتيقا الاجتماعية بوصفها حركة منطقية للتحقق الذاتي للدولة ويمكن لهذه الأخيرة أن تحدد بوصفها تحققاً للفكرة الإتيقية، أي باعتبارها عقلانية متحققة.

ولفهم مكانة الدولة داخل نسق فلسفة الحق، يجب تدقيق دلالات مفهوم الحق في ارتباطه بمفهومي الإتيقا الاجتماعية والدولة. فالحق هو «الحرية باعتبارها فكرة»، لأن كل درجة من درجات تطور فكرة الحرية تتسم بحقها الخاص بها. وتفكير الحرية في ذاتها هو علامة الأزمنة الحديثة التي اتخذ فيها الحاضر والراهن دلالة متميزة. وتقترن هذه الدلالة بمفهومين أساسيين وهما: الوعي التاريخي وروح الزمن. فالأول هو الوعي بالزمن الحاضر الذي ابتدأ مع الأنوار والثورة الفرنسية ومثل «البزوغ الرائع للشمس»، الذي قطع مع العالم القديم وأدى إلى انبثاق عالم جديد كلية.

أما روح الزمن (zeitgeist)، فهي تميز الحاضر بوصفه لحظة انتقال إلى مستقبل مغاير يتم فيه بناء مجتمع جديد، وهو المجتمع المدني الذي ستتشكل في إطاره، فردانية قادرة على الوجود المستقل داخل المجتمع والدولة. هكذا، سيعتبر المجتمع المدني إطاراً للعلاقة

(7) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Principes de la philosophie de droit* (Paris: PUF, 1998).

بين ذوات مستقلة ومتميزة بخصوصيتها، لذلك حدد هيغل وضعه ضمن ثلاث لحظات أساسية وهي:

- لحظة إشباع حاجيات الأفراد بواسطة العمل أو ما يعرف بنظام الحاجيات.

- فعل الحرية والإرادة المتضمن داخل هذا النظام والمتمثل في حماية الملكية الناتجة عن العمل، بفضل سلطة منظمة هي السلطة القضائية.

- ارتباط المصالح الخاصة بالمصلحة العامة.

وبذلك ستخضع المصلحة الخاصة لوساطة ما هو عام، أي للنظام الاجتماعي والاقتصادي للإنتاج.

وغني عن البيان أن هذا التصور الهيغلي لحاجيات الأفراد ولعلاقة الخاص بالعام أو الكوني وعلاقة المجتمع المدني بالدولة، هو الذي سيمهد للتحليلات الفلسفية والاقتصادية لكارل ماركس (K. Marx). فقد اعتبر هذا الأخير، في نقده لفلسفة الحق الهيغلية[8]، أن هيغل لا يؤاخذ لكونه وصف ماهية الدولة كما هي، بل لكونه ادعى بأن ما هو قائم يشكل ماهية الدولة.

فالدولة ليست عبارة عن حل عقلاني جدلي للصراعات الواقعية داخل المجتمع المدني البورجوازي (bürgerliche Gesellschaft)، بل هي نمذجة مثالية تخفي التناقضات الموضوعية داخل هذا المجتمع. لذلك يتعين تحرير النقد من هذه النمذجة المثالية والانطلاق من العلاقات السوسيو ـ اقتصادية وتناقضاتها داخل المجتمع، لفهم آليات السلطة والهيمنة بمختلف تجلياتها. وبهذا المقتضى سيعارض ماركس

---

(8) Karl Marx, *Critique du droit politique hégelien* (1843) (Paris: Editions sociales, 1975).

التصور الهيغلي «للحالة الاجتماعية العامة» للدولة التي يفترض فيها رفع المصالح الخاصة بالمجتمع المدني إلى رتبة المصلحة العامة، وسيرفض «وهم» الإجماع الوحدوي القائم داخل المجتمعات الليبرالية مؤكداً على التداخل الحاصل بين النية المادية للدولة والتناقضات الطبقية داخل المجتمع الرأسمالي.

سيسمح النقد الماركسي ببروز مفاهيم جديدة ضمن الفكر الليبرالي نفسه، من قبيل الدولة الاجتماعية والجمهورية التضامنية وهي المفاهيم التي ستمهد لتصورات أقرب إلى «اشتراكية الدولة». وتبرز في هذا الإطار، أطروحة التضامن (solidarité) لدوركهايم والتي هي عبارة عن معادلة اجتماعية ـ ليبرالية ما بين فردانية الليبراليين واشتراكية الدولة[9]. فبالنسبة إليه، يجب أن تلعب الدولة دوراً تضامنياً وأن تمنع التجاوزات اللامشروعة الصادرة عن بعض الأفراد، كما يجب عليها التقليص من وظيفتها القمعية، دون أن تفقد بذلك هيبتها، لأنه كلما كانت الدولة قوية، كلما كان الفرد محترماً. وفي جميع الأحوال، يتعين ضبط الفوضى وغياب القانون (anomie) الناتجين أحياناً عن الليبرالية الاقتصادية والسياسية معاً، وذلك عبر عملية التضامن التي ستولي فيها الدولة أهمية خاصة للأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية والقانونية للأفراد. وبذلك لن يصبح هناك، في نظره، تناقض صريح بين الدولة والفرد، بل فقط بين المجموعات الاجتماعية (مثل العائلة والجمعيات والنقابات) والهيئات الوسيطة للدولة (أي الخدمات العمومية)، وهو تناقض قابل للحل.

طبعاً، إن المقاربة السوسيولوجية للدولة وتحليل سلطاتها

---

(9) Emile Durkheim, *Leçons de sociologie*, quadrige, 4e édition (Paris: PUF, 2003).

وأشكالها التدبيرية والإدارية الحديثة وتدخلها في الحقل الاجتماعي، ستسمح بإبراز إحدى أهم الظواهر المرتبطة بها وهي البيروقراطية. وقد ساهمت أعمال السوسيولوجي الألماني ماكس فيبر (Max Weber) في صياغة عدة نظرية لهذه الظاهرة، سمحت بمفصلة أبعادها المختلفة الاقتصادية والسياسية والإدارية، بحيث ستصبح البيروقراطية نموذجاً للتفكير في المجتمع برمته، ضمن بناء عقلاني يهم المستويات السياسية والقانونية والأخلاقية والدينية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية[10]. فما هي ملامح «العقلنة البيروقراطية» كما حددها فيبر؟

4 ـ الدولة البيروقراطية

اعتبر فيبر بأن البيروقراطية هي من أبرز علامات الدولة الحديثة، كما أن تحليلها يسمح بتوضيح السيطرة المشروعة أو العقلانية داخل المجتمع. وفي هذا الإطار، ميز بين ثلاثة أشكال للهيمنة وهي:

ـ السيطرة الكاريزماتية (charismatique) القائمة على الخضوع لما هو مقدس وبطولي وللقيمة النموذجية للشخص.

ـ السيطرة التقليدية المستندة على الاعتقاد اليومي بقداسة التقاليد الصالحة لكل زمان وبشرعية الأشخاص الذين يمارسون سلطتهم اعتماداً عليها.

ـ السيطرة الشرعية أو العقلانية المؤسسة على الاعتقاد بمشروعية القوانين الموضوعة والمقررة وبحق الذين يمارسون سلطتهم بهذه الوسائل، في إصدار التعليمات والسهر على تنفيذها.

(10) Max Weber, *Economie et société* (Paris: Plon, 1977), rééd. (Paris: Presses Pocket, 1995).

وتقترن السيطرة الشرعية بالدولة الحديثة التي سيبرز فيها التنظيم البيروقراطي بوصفه سمة لا شخصية ومجهولة للهيمنة. ذلك أن أعضاء الجماعة السياسية لا يطيعون الشخص بفعل الانتماء إلى تقليد معيّن، بل بفعل «قوانين لا شخصية». ومن خلال وصفه للهيمنة الشرعية ذات التوجه الإداري البيروقراطي، سيركز فيبر على هيئة الموظفين، باعتبارها جزءاً مكوّناً للدولة الحديثة ولعقلانيتها، مؤكداً على أن هذه الهيئة معفية من كل علاقات الولاء الشخصي. فهناك انفصال تام بين العلاقات الشخصية والمستوى الموضوعي للوظائف وللوضعيات؛ ويرسخ هذا الانفصال، نمط العقلانية المهيمنة داخل الدولة الحديثة، والمقصود به نمط العقلانية الأداتية والتقنية، المنتظمة وفق معيار الفاعلية الوظيفية ودرجة الإتقان وخاصية التوقع. فالعقل الأداتي أصبح يخضع كل شيء لأحكامه، في الاقتصاد والسياسة والمعرفة والأخلاق. وهو ما عبر عنه فيبر بقوله: «إذا كان تطور العقلانية الاقتصادية يتوقف بشكل عام على التقنية وعلى الحق العقلانيين، فإنه يتوقف أيضاً على الملكات والاستعدادات التي توفر عليها الإنسان، بغرض اختيار بعض أنماط السلوكات العقلانية العملية»[11]. ومعنى هذا، أن الإدارة البيروقراطية الحديثة قد انبثقت عند التقاء وتفاعل المقولات الاقتصادية مع عمليات التخطيط والقدرة على التوقع واتباع الخطوات المنهجية الصارمة في الإنتاج والتدبير. وهو ما سمح بانتشار العقلنة في كل دوائر الحياة الاجتماعية، في الاقتصاد والقانون والإدارة، أي بمأسسة الأنشطة الإنسانية في كافة مناحي الحياة والممارسات الاجتماعية.

---

(11) Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (Paris: Plon, 1969), pp. 20-21.

غير أن المشكل النظري المقترن بالهيمنة الشرعية، يتمثل في معرفة ما إذا كانت البيروقراطية العقلانية تعمل على ربط الأجهزة السياسية بجماعات المصلحة (مثلاً، جماعات الضغط الاقتصادي والمالي).

وهنا تتناسل الأسئلة «المشروعة» التالية: ألا تعتبر الممارسة البيروقراطية المكثفة للدولة، علامة على تدهور دولة الحق، بحيث تتحول السلطة السياسية إلى تدبير إداري ووسيلة تقنية للضبط الاجتماعي؟ هل يتلاءم التنظيم البيروقراطي العقلاني مع دمقرطة المؤسسات السياسية والاجتماعية والثقافية؟ ألا يمكن القول، إن مثل هذا التنظيم قد يضفي في درجاته القصوى الشرعية السياسية على الدولة الشمولية ويشكل بالتالي، تقييداً للحريات؟

5 ـ الدولة الشمولية

تقترن الأطروحات الأساسية المتعلقة بالدولة الشمولية، بالنظرية التي بلورها المفكر الألماني كارل شميت (Carl Schmitt) وذلك في إطار نقده للدولة الليبرالية ولدولة الحق على وجه التحديد[12].

فقد أكد على الخاصية البيروقراطية لهذه الدولة وعلى قيام منظورها السيادي على القوة والنفوذ. واعتبر في هذا الإطار، بأن الدولة هي العنصر الثابت للنظام وبأن الحزب هو الذي سيعمل على ربط الصلة بين الدولة بوصفها جهازاً سياسياً والشعب أو الجمهور، باعتباره غير مسيّس. وبصيغة أخرى، يجب في نظر شميت، القيام بتسييس فعلي للدولة وبناء سلطة سيادية، تمنحها توجهاً سياسياً

(12) Carl Schmitt, *Etat, mouvement, peuple, l'organisation triadique de l'unité politique* (Paris: Kimé, 1997).

شمولياً فعلياً، بدل اقتصارها على وضعية شبه محايدة. وهنا برز تثمين شميت للديمقراطية الاستفتائية، باعتبارها بديلاً عن الديمقراطية البرلمانية المعمول بها في البلدان ذات التوجه السياسي الليبرالي. ذلك أن الزعيم الذي يجسد وحدة الحزب والدولة؛ يحظى باستفتاء شعبي، لأنه يعبر عن الإرادة الشعبية (العامة)؛ ولا يمكن لسلطته أن تتعزز، ما لم تكن مستندة على قوة جماهيرية ضخمة، تحظى بثقتها.

وقد أكدت حنة أرندت هذا الوضع، في كتابها السابق الذكر، حينما اعتبرت بأن هتلر (Hitler) وستالين (Staline)، ما كان لهما أن يقبضا على زمام السلطة وأن يصمدا في وجه الأزمات الداخلية والخارجية، لو لم يكونا حائزين على رضى الجماهير وعلى ثقتها. والحال، أن عملية الانصهار القائمة بين الحزب والدولة الكليانية في إطار ما يعرف بـ «الحركة»، هي التي ستدعم أسس الدولة الكليانية وستكرس هيمنتها الشاملة على المجتمع. وهنا ستنزلق أطروحات شميت باتجاه تدعيم الكليانية ممثلة في شخص «القائد» (هتلر)، وذلك رغم الانتقادات التي وجهت إليه من طرف أيديولوجيي النازية ومؤاخذتهم له، على منحه أهمية أكبر للدولة، على حساب «الحركة» نفسها. وفي الحقيقة، فإن شميت أقر بأهمية هذه الأخيرة، باعتبار قانونها المنظم، أسمى من كل القوانين. وهذا مبرر كاف لنزعتها الحربية التي سعت من خلالها إلى استقطاب الجماهير وتعبئتها لخوض حروبها العدوانية. وهو ما انتبه إليه كل من دولوز وغاتاري، حينما اعتبرا الحركة النازية بمثابة «آلة حرب»[13]. فقد سعت هذه الآلة إلى التحرر من كل غاية سياسية إيجابية وسمحت بانبثاق جهاز للدولة صالح للتدمير فقط، بل يتناقض مع المطلب المركزي لكل

(13) Gilles Deleuze, *Félix Guattari*, mille plateaux (Paris: Ed. de Minuit, 1980).

سياسة وهو الحفاظ على الدولة نفسها. هكذا تصبح الهيمنة، في إطار الدولة الكليانية عبارة عن عملية حربية شاملة، لأن اقتصاد وسياسة الحرب، كما تقول أرندت، لا يشكلان اختيارين ثانويين بالنسبة إلى حركة الهيمنة الشاملة بل عاملين أساسيين داخل صيرورتها أو لحظتين داخل مفهومها.

نختتم هذا التقديم بفكرة أثارها المفكر اليوناني الأصل والفرنسي الجنسية كورنيليوس كاستورياديس (C. Castoriadis)، ومفادها أن الثورات التي عرفها الغرب الليبرالي منذ ثورة الأنوار، وأيضاً تلك التي عرفها الشرق الاشتراكي ـ وبالتحديد في أوروبا الشرقية والصين ـ لم تحقق الاستقلالية المأمولة والديمقراطية المنتظرة. فالحركات الاجتماعية التي حملت مشروع الثورة فشلت، ولهذا فإن المطلوب هو إعادة قراءة مسار هذه الحركات وتقييمها من أجل استشراف آفاق أخرى[14].

ونعتقد في ضوء هذه الفكرة، بأن عرض الخطابات المتنوعة حول الدولة، كما وردت في هذا الكتاب، يقدم لنا مادة غنية لفهم الحركات الاجتماعية والسياسية والفكرية التي عرفها الغرب في القرنين التاسع عشر والعشرين والاستفادة منها، بغرض التأمل في واقعنا الاجتماعي والسياسي واستشراف آفاقه المستقبلية.

وذلك هو الدرس الأساسي الذي يمكن أن يستخلصه كل قارئ لهذا العمل.

د. عز الدين الخطابي

(14) Michel Lallement, Cornélius Castoriadis, «De l'imaginaire au politique,» dans: *Philosophie de notre temps*, collectif (Paris: Ed. sciences humaines, 2000), p. 165.

مدخل

يقترح هذا الكتاب، بعض المعالم المضيئة داخل مجال محدد للمساءلة في الفكر الفلسفي للقرنين التاسع عشر والعشرين؛ وذلك عبر إبراز عدة مشكلات، ذات صلة بحدود هذا المجال وخصوصياته. فبأي شيء تهتم الفلسفة السياسية؟ وما هي طبيعة محيطها أو حدودها؟ وما هي موضوعاتها وتساؤلاتها الخاصة؟ طبعاً، لا يمكن إعطاء جواب بسيط وأحادي المعنى (univoque) لهذه الأسئلة؛ إلا أن هذه الأخيرة، ظلت منذ مدة وما زالت مرتبطة، في أغلبها، بواقعة تاريخية عظيمة، وهي ظاهرة السلطة السيادية أي الدولة.

ويستدعي اتخاذ الدولة كخيط موجه، على الفور، احتياطات منهجية عديدة، تحدد بشكل أعم اليقظة النقدية في الفلسفة وتاريخ الأفكار. وبالفعل، فإن هذا الاختيار لن يكتسب مشروعيته إلا بشرط تعزيز برنامجه وموضوعاته بوجهة نظر ثلاثية الأبعاد، تاريخية ونظرية ونقدية، نوردها كما يلي:

أ) إن الدولة هي ظاهرة اجتماعية، وباعتبارها كذلك، فهي لا تتميز بالطابع اللاتاريخي (anhistoricité) المنسوب في غالب الأحيان

إلى ظواهر الطبيعة. لكنها لا تحظى مع ذلك، بخاصية شمولية (universalité) في تاريخ الحضارات. فبعض المجتمعات تجهلها تماماً وبكل بساطة، دون أن تشعر بهذا الغياب كقصور أو نقص؛ وبالتالي فهي لا تعتبر ثابتاً أنثروبولوجياً أو ثقافياً. أما بالنسبة إلى المجتمعات التي عرفتها وما زالت تعرفها، فهي على ما يبدو، لا تتقاسم فيما بينها سوى تنوع أشكال الدولة وبنياتها وأنماط ممارستها المتعددة. وهي عبارة عن مستويات متنوعة في التخصص والتمايز الوظيفي لهيئة إدارية وتوزيعات متنوعة للسلطة الحكومية وأشكال وتطوير متنوعين للمؤسسات النيابية والتمثيلية؛ وعن نمو ودرجة احتكار متنوعين للمؤسسات القانونية والضريبية والعسكرية والبوليسية والقضائية والعقابية؛ وأخيراً عن مستويات متنوعة لتركيز (concentration) ومركزة (centralisation) هذه الآليات المختلفة التي تربط كيفيات متنوعة جداً للأفعال المتبادلة بالحقل الاجتماعي الذي تندرج في إطاره. فهل يكفي القول إن الحضور المترابط لهذه الهيئات المختلفة (إدارة حكومية، مؤسسات قانونية، أجهزة إكراهية وقمعية. . . إلخ) يجب أن يكون متحققاً، كي نتعرف على الدولة حقاً وحقيقةً؟ إن هذا الأمر هو في الواقع، نتاج لعملية تنسيق بين التنظيمات السياسية في التاريخ الحديث والمعاصر. وبالرغم من كون هذه العملية لا تقبل الجدل، إلا أنها تظل نسبية بشكل كبير؛ وفضلاً عن ذلك، فإن القيمة العامة الممنوحة من طرفها، لمعايير تعريف ووصف ظاهرة الدولة هاته؛ لا تكفي لتبرير هذه العملية التاريخية. وعلى أقل تقدير، فإن هذا الإقرار العام يفرض على التفكير الفلسفي اتخاذ الحيطة، مع إخضاع ظاهرة الدولة لـ «التحديد الماهوي» (essentialisation)، أي العمل على تشييئها (réifier) داخل تعريف شكلي ووحيد وثابت. ومن هذا المنظور، فإن الإسم الموصوف (substantif) المفرد «دولة»، سيكون ملتبساً بكل تأكيد. ومن الممكن اعتبار النزعة الماهوية

(essentialisme) موقفاً فلسفياً متماسكاً؛ غير أن نقلها على المستوى التأملي، إلى تاريخ الأفكار الفلسفية، قد يشوّش على الشروط التاريخية والنظرية التي ساهمت، ضمن هذا السياق أو ذاك، في التحديد الماهوي ذاته، كحركة نظرية أو عملية فكرية. وهو ما يستوجب القيام بمقارنة تاريخية، تضع المذاهب الفلسفية في سياقها المادي والمعنوي الذي تبلورت في إطاره؛ وذلك في علاقته بتحولات الدولة، أي تحولات المؤسسات والمعارف والممارسات المحددة لسلطة الدولة ولبنياتها المادية وللوظائف المنسوبة إليها (أو التي تنسبها إلى نفسها) ونمط المعايير التي تخضع لها والصراعات القائمة في إطارها والتي تستهدفها؛ وباختصار دواعيها إن لم نقل منطقها.

ب) إذا كانت السياسة متعلقة بالفلسفة، فإنه يتعين على الفلسفة السياسية التفكير في شروط خطابها الخاص. ويلزمها هذا المطلب المحدِّد لوضعية نقدية وليست دوغمائية، بألا تقتصر فقط على الاهتمام بالمشاكل والأطروحات والمفاهيم المنجزة من طرف هذا المنظر (théoricien) أو ذاك، ضمن سياق مذهبي معيّن؛ بل عليها الاهتمام أيضاً وفي الوقت نفسه، بتحولات خطاب الفلسفة السياسية ذاتها وبوضعه وعلاقاته بخطابات أو أشكال أخرى للمعارف (القانونية والأخلاقية والاقتصادية والاجتماعية والتاريخية) تهم الظواهر المرتبطة بالحياة المشتركة والمشاكل المتولدة عنها ذاتياً، سواء تعلق الأمر بالخطابات الساعية إلى التعريف بهذه الظواهر أو التي تسمح بالتدخل عملياً في هذه الأخيرة أو بإقامة قواعد ومعايير لمثل هذا التدخل.

هكذا، فإننا لا نستطيع فهم الفكر السياسي القروسطي للغرب المسيحي بمفاهيمه ومشاكله، ما لم نأخذ بعين الاعتبار المعارف الثيولوجية التي تم في إطارها، التفكير في فن الحكم وعقلنته وفي

طبيعة السلطة السياسية وغايتها وفي مهام وفضائل الأمير (الحاكم). كما أن الفلسفة السياسية الحديثة، من القرن السادس عشر إلى يومنا هذا والتي صاغت العديد من الأسئلة حول الدولة بتعابير قانونية، لا يمكنها أن تتجاهل الدور الذي لعبته المعرفة القانونية والمؤسسات القضائية، في مركزة وتدعيم السلطة الملكية ضد النظام المعقد للسلطات الإقطاعية. وسيعالج القسم الثاني من الكتاب، وفق هذا المنظور، تشكيلتين للمعرفة، ساهمتا عبر تحديد أدوات إدراك وفهم الدولة والمجتمع، في تحويل مساءلة الفلسفة السياسية المعاصرة، بالاعتماد على لعبة الاستعارة والنقل المفهوميين (notionnels). ونحن نقصد بهاتين التشكيلتين (formations)، كلاً من الاقتصاد السياسي والسوسيولوجيا.

ج) إن الاحتياطين المذكورين سيؤديان إلى احتياط **ثالث**. فبما أن الفلسفة السياسية نقدية، يجب أن تتجلى هذه الخاصية، في الإقرار بظرفيتها وأيضاً وفي الوقت نفسه، بظرفية موضوعها. ولربما كنا اليوم، أكثر من أي وقت مضى، مستعدين لتحمل مسؤولية هذا الإقرار الصعب وذلك لأسباب تاريخية ونظرية. فتجربة المشاريع السياسية الشمولية من جهة، والتحولات العميقة لمؤسسات الدولة، الناتجة في القرن العشرين عن تطور القوى العابرة للأوطان (transnationales) (وهي القوى العسكرية والصناعية والمالية) من جهة أخرى، ساهمت وبصيغ مختلفة، في إبراز هشاشة أشكال المأسسة والممارسة السياسية المصاغة في القرون السابقة. من جانب آخر، وعلى المستوى النظري، عمل مفكرون عديدون من مشارب مختلفة، على إحداث القطيعة مع ما يمكن أن يبدو كحلقة مفرغة بين الدولة والفلسفة، حيث عرّفوا كل واحدة من خلال الأخرى؛ وبذلك أصبحت الفلسفة السياسية تفكيراً في الدولة، ووجدت الدولة في

الفلسفة وسيلة لاكتساب الشرعية. وسواء تطلب الأمر من حنة أرندت إعادة تحديد مفهوم للسياسة متحرر من الاقتضاءات (présupposés) الميتافيزيقية لنظريات السيادة وللبراديغم القانوني المؤسساتي للدولة الوطنية (l'état -nation)؛ أو تطلب الأمر من ميشال فوكو (M. Foucault) بلورة أدوات جديدة لتحليل علاقات السلطة المتحررة من المسلمات الجوهرية (postulats substantialistes) ذات «القوانين المركزية» لسلطة تعتبر كخاصية أو ملكية للدولة؛ أو تطلب الأمر أيضاً من جيل دولوز بناء «صورة جديدة للفكر»، لا تدمج في طياتها شكل الدولة؛ فإننا نجد أنفسنا أمام المطلب نفسه المناهض للغائية (antitéléologique)، وهو التفكير في ضرورة الدولة وأيضاً في ظرفية هذه الضرورة، أي في حدودها أو نسبيتها؛ وهو ما يعني بالنسبة إلى الفلسفة السياسية، ضرورة التفكير في نهايتها الخاصة أو النهاية الممكنة للمقولات (catégories) التي صيغت من خلالها، ومنذ مدة، مشاكل الحياة المشتركة. سيدعونا القسم الثالث للكتاب إلى هذا التفكير، عبر عرض بعض المحاولات الرامية إلى مفهمة (conceptualiser) التجارب المعاصرة للدولة «في حدودها القصوى»، وذلك بالمعنى المزدوج للسلطة القصوى وللتهديد بالاضمحلال. وستفتح هذه الوضعية، أكثر من غيرها، باب التساؤل حول إمكانية ولربما ضرورة تدقيق مفهومي السياسة والدولة، أي إعادة النظر في مجال الفلسفة السياسية التي ظلت متمركزة إلى حد الآن، حول ظاهرة سيادة الدولة.

إن نظام عرض الأقسام الثلاثة لهذا الكتاب، لا يخضع للتسلسل الزمني، فهو يتبع الخطوط العامة للإستشكال (problématisation)، المتضمنة في كل مرة لأسئلة جديدة، تبدو أهميتها من خلال مؤلفين متباعدين ظاهرياً بل ومتعارضين؛ وأيضاً عبر توجهات جديدة تفرضها

نظريات نقدية وابتكارات مفهومية ومواجهات أيديولوجية، أو انقلابات تهم الظرفية الاجتماعية والسياسية. هكذا، يمكن للمؤلف نفسه أن يظهر مرات عديدة بملامح جديدة؛ ويمكن للمفهوم نفسه أن يتدخل في أماكن مختلفة، بحسب المشكلة المعبئة له؛ في الإطار نفسه سيتم إغناء العروض النظرية والتاريخية باستشهادات دقيقة وسيسمح الفهرس بالتعرف على مختلف سياقات مؤلف أو مفهوم ما، كما ستمكن المراجع المثبتة عند نهاية كل فصل، بضبط المراجع الواردة في الكتاب. وهذه جميعها، دعوات للقارئ، كي ينخرط شخصياً في قراءة هذه المراجع. طبعاً، فإن بإمكان هذا الكتاب مساعدته في ذلك، لكنه لن يكون بديلاً عنها.

القسم الأول

مبررات الدولة

تمهيد

إن تبرير وجود الدولة، يعني **أولاً** تفسير علتها الكافية (raison suffisante) بإرجاعها إلى الأسباب التي جعلت وجودها ضرورياً، وهو أيضاً إرجاع وجود هذه الدولة إلى ما يتعين أن تكون عليه بفعل تأسيسها، وإلى المصدر المعياري الذي يجعلها شرعية؛ وهو أخيراً إقرار بخاصيتها العقلانية أو بحدودها، والمقصود بذلك ما يحد ممارستها أو ما يمكنها أن تفعله بالنسبة إلى ما هي عليه أو ما قد تصير إليه وما يجعلها قابلة للحياة (viable) وللاستمرارية (pérenne). وإذاً، ليس من قبيل الصدفة أن تفرض مسألة منطق الدولة نفسها بقوة على الفكر الفلسفي، خلال مرحلة الاضطرابات القصوى، مثل الحرب والحرب الأهلية والثورة. ففي أواخر القرن الثامن عشر وبفاصل بضع سنين، اندلعت ثورتان في جهتي المحيط الأطلسي. وقد تم التمهيد **للأولى** بحرب من أجل استقلال المستعمرة التي كانت خاضعة للإنجليز مدة طويلة. أما **الثانية**، فاستمدت جذورها من تطور المجتمع الفرنسي خلال سيادة النظام الملكي قبل الثورة ومن انطلاقة الطبقة البورجوازية والانحطاط النسبي للأرستقراطية التي أضعفها تمركز السلطة الملكية. ومهّد لها أيضاً تاريخ نظري وفلسفي مديد، فرض خلال تسارع الأحداث، أدوات للتفكير فيها وحولها،

من أجل التأثير فيها وتوجيه مسارها المستقبلي ووقعها داخل نظام اجتماعي ومؤسساتي جديد وقار. وسيظل شعار «إتمام الثورة» مدوياً على مدى القرن التاسع عشر، إلى حدود الاستقرار الهش للنظام الجمهوري، عند منعطف القرنين التاسع عشر والعشرين.

يعتبر هذا الشعار بمثابة مهمة عملية ونظرية في الآن نفسه، فهاته المهمة المزدوجة تكشف على التوالي عن المشاكل التي تتم مواجهتها لحظة قيام الثورة، عندما يصبح ما هو مفكر فيه نظرياً فقط، أمراً لا غنى عنه لأول مرة؛ ونقصد بذلك تحقيق جمهورية ديمقراطية وخلق دولة جمهورية مؤسسة على سيادة الشعب. فمنذ تقليد الإنسية المدنية (humanisme civique) لعصر النهضة الإيطالية، أقرت فكرة الجمهورية مبدأين محدّدين للمواطنة (citoyenneté) وهما: السلطة العليا للقانون الذي يلزم المواطنين بالخضوع لنظامه ويحميهم من شطط كل سلطة خاصة، بما فيها سلطة الأمر والنهي (وهذا هو مبدأ الشرعية (principe de légalité))؛ وحق المواطنين في المشاركة في تدبير الشؤون العامة والتداول بخصوص المصلحة والأمور المشتركة والشيء العمومي (res publica) (وهو مبدأ الحق السياسي (droit politique)). ويمكن أن يؤدي هذان المبدآن إلى إقرار آليات مؤسساتية متنوعة جداً، فهما يثيران مباشرة مشاكل متعلقة بالتنظيم أو بتكوين نظام قانوني ـ سياسي، ينظّم واجبات وحقوق المواطنين والمؤسسات العمومية. بالمقابل، فإن النموذج الديمقراطي يهتم مباشرة بواقع السلطة السياسية باعتبارها كذلك، ويعيد النظر في أساسها، كيفما كان نظامها المؤسساتي، أي في علتها الغائية وفي المبدأ الذي يمنحها الشرعية ومصدر وجودها وصلاحيتها ـ وهو ما يسمى منذ التقليد اللاهوتي ـ السياسي القروسطي، بالسيادة. فهو لا يقر بأولوية مبدأ الشرعية، بل يطالب بالعلة الجوهرية والقوة السيادية

التي يستمد منها القانون شرعيته والتي يمكنها نقض القانون الذي أقرته. كما أنه لا يطالب فقط بأن يكون الحكم السياسي خاضعاً لقواعد الحق، بل يطالب أيضاً بأن تنفذ السلطة السياسية باسم القوة السيادية وأن تكون على الأقل، موضوعة من طرفها. وفضلاً عن ذلك، فهو يمنح إسماً لهذه القوة، ألا وهو الشعب الذي يعتبر شيئاً آخر غير جماعة المواطنين؛ إنه بمثابة الإرادة المشتركة التي دعاها روسو (Rousseau) بـ«الإرادة العامة» (volonté générale).

تلك هي المهمة التي تروم النزعة الجمهورية الثورية إنجازها لاعتبارات عديدة؛ وتتمثل هذه المهمة في إدراج المطلب الديمقراطي ضمن نظام قانوني - مؤسساتي جمهوري. وذلك أيضاً، هو الشطط في إنجاز هذه المهمة، والذي يعتبر في نظر العديد من معاصري الثورة وورثتها في كل أرجاء أوروبا، مصدراً لتطلعات اجتماعية ولطموحات حكومية مبالغ فيها وسبباً لعدم استقرار مؤسساتي مستمر. وهو في الأخير، بمثابة المنبع الذي نهلت منه، على مدى القرن التاسع عشر، المطالب الديمقراطية العديدة في أوروبا برمتها. هكذا، سيفحص القسم الأول من الكتاب، الملابسات الفلسفية المحيطة بردود الأفعال المتباينة (contrastées) إن لم نقل المتناقضة (contradictoires)، تجاه الثورة. ولا يتعلق الأمر هنا بتنصيب هذا الحدث كأصل مطلق؛ لأن مؤرخ الأفكار السياسية مطالب بأخذ التاريخ الاجتماعي والسياسي بعين الاعتبار، واستخلاص العبر المتعلقة بمقتضى يعترضه دائماً، وهو بالضبط مقتضى منح الاستقلالية لـ«الأفكار» بدون مقدمات. ولأن الأمور بخواتيمها، فإننا سنذكر كيف أن الاستمرارية الاجتماعية والاقتصادية العميقة، تجري من تحت الاضطرابات الثورية؛ وكيف أن تحولات البنيات السياسية، بفرنسا كما بدول أوروبية أخرى ممركزة بشكل قوي ومعقلنة إدارياً في تلك

الفترة، ستمتد حتى نهاية القرن الثامن عشر. وعلى الرغم من كون العقود الأخيرة من هذا القرن لم تشكل قطيعة جذرية مع ما سبق، كما اعتقد بعض الفاعلين وبعض الذين عايشوا حدث الثورة، فإن طريقة التفكير التي اعتمدها هؤلاء المعاصرون للثورة، من الفلاسفة وفقهاء القانون والمؤرخين ورجال الدولة، تكتسب أهميتها على الأقل ضمن وضعية الأزمة العميقة هاته، من كونهم أجبروا على كشف تقاليد نظرية وتصورات نقدية جديدة (ثورية ومضادة للثورة وليبرالية)، سيستمد منها المفكرون والفاعلون في القرنين اللاحقين، أدوات تحليل ما يمكن أو ينبغي أن تكون عليه الدولة وعمليات صورية (schèmes) لعقلنة المجال والفعل السياسيين؛ وأيضاً وفي غالب الأحيان، نماذج للتدخل وحججاً لتبريرها وشرعنتها أو إقصائها.

الفصل الأول

أساس الدولة:
السيادة والنظام القانوني

إن الصعوبات التي واجهها فاعلو الثورة الفرنسية من أجل «إتمامها»، وبناء تفكير نظري حول شروط هذا الإتمام، لا ترجع فقط إلى التعقد الداخلي للحدث، بالرغم من كون هذا البعد محدداً بطبيعة الحال؛ بل تعبر أيضاً عن التوازنات الهشة للعدد النظرية (dispositifs théoriques) الموروثة التي أدت مواقفها المتباينة الناجمة عن المواجهات في ظل الثورة إلى تفاقم عدم استقرارها الإشكالي (instabilité problématique). لنتوقف بالخصوص عند عدة واحدة لها أهميتها. ذلك أن العدة المفهومية المركزية التي بنت عليها النزعة الجمهورية الثورية مشكلة السلطة السياسية، هي فكرة الميثاق الاجتماعي (pacte social) أو بتعبير أدق، تمفصل فكرة الميثاق الاجتماعي مع فكرة «الحقوق الطبيعية» (droits naturels). والحال، أن الفكرتين معاً صادرتان عن تقليدين جد مختلفين، عمل توماس هوبز (T. Hobbes) لأول مرة، على توليفهما بصعوبة (تيريل (Terrel)، 2001، ص 18 ـ 20 وص 133 وما يليها). ففكرة الحق الطبيعي المنبثقة من تقليد لاتيني قديم، ستصبح في فترة الحكم

الملكي، عبارة عن احتجاج ضد بعض الحقوق الوراثية والامتيازات الكهنوتية. فقد أقرت بتضمن الطبيعة الإنسانية لبعض الحقوق السياسية، مانحة الفرد باعتباره كذلك، «حريات طبيعية» لا يمكن التفريط فيها (inaliénables) ولا إلغاؤها. ويعتبر مفهوم الميثاق الاجتماعي بمثابة آلة حربية ضد كل تأسيس متعال للسيادة، دعم مبدؤه الثيولوجي حول الشرعية من طرف الحروب الدينية التي مزقت أوروبا خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر. والحال، أن تجذير (radicalisation) روسو لنظرية العقد الاجتماعي (contrat social)، يتمثل في تأسيس السيادة داخل إرادة عامة غير قابلة للقسمة، يعمل الأفراد بمقتضاها على التخلي عن مجمل حقوقهم الطبيعية؛ وهو ما يؤدي، من منظور العدة المفهومية المذكورة، إلى خلل يتجلى عبر مستويين متزامنين. فالفرد نفسه ينشطر إلى قسمين، أي إلى كينونة اجتماعية وكينونة سياسية؛ وبتعبير روسو، إلى «بورجوازي» و«مواطن». وبين هذين البعدين، وكما هو الشأن بين القانون السيادي وحقوق الأشخاص، ينفتح حقل زاخر بالتوترات والصراعات اللامحدودة. وبدورها، تنشطر الإرادة العامة إلى قسمين، يتوزعان بين التعبير السيادي الفوري والشروط المؤسساتية لممارسة السيادة (تمثيل، تفويض أو إنابة)، أو بين شمولية إرادة الشعب ومؤسسات الحق الخصوصية وقواعده، التي تسمح بممارسة هذه السيادة. وبين تأسيس السلطة السيادية في جانبها المطلق واللامحدود ومأسستها (institutionnalisation) داخل بنيات متعلقة بالسلطة (بنيات حكومية للسلطة التنفيذية، بنيات السلطة التشريعية والقضائية) بالمعنى المزدوج الذي تكون فيه هذه البنيات متصلة بما يؤسسها ومترابطة فيما بينها، يوجد اللاتوازن حتماً. وفي إطار هذا اللاتوازن تحصل المواجهة بين العدد المؤسساتية لدولة الحق، المصاغة بالخصوص من طرف التقليد الإنجليزي لليبرالية السياسية، وهي عدد الشرعنة البرلمانية كنظام

للتمثيل السياسي وللفصل بين السلطات أو لتحقيق التوازن بينها عبر مراقبة وتدعيم بعضها لبعض - وبين مبادئ النزعة الجمهورية الراديكالية (républicanisme radical) أو الديمقراطية؛ فإما أن يتم رفض الأولى باسم مبادئ الثانية، وإما أن يتم تكييفها مع صيغ مؤسساتية، لجعلها ملائمة وإعادة بناء توازن بين أساس شرعية السلطة السيادية ونظام شرعية دولة الحق. ومعلوم أن مظاهر اللاتوازن هاته، التي ليست سياسية ولا نظرية، هي التي تجلت داخل صيرورة حدث الثورة، عند منعطف القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. كما أن هذه الخلاصات النظرية الهشة الموروثة عن الفلسفة السياسية الكلاسيكية، هي التي ستخضع للتفكيك الممارس من طرف ردود الأفعال النقدية النابعة من جبهات عديدة، ضد «روح الثورة» أو ما دعاه مناهضو الثورة منذ سنة 1790 بـ «الميتافيزيقا السياسية» لهذه الأخيرة.

1 ـ الثورة وردود الأفعال المناهضة لها

خلال الأحداث الساخنة للثورة الفرنسية، برز العديد من المفكرين الذين نعتوا بـ«المناهضين للثورة» أو «المحافظين» (conservateurs)، مثل لويس دو بونال وفرنسوا دو شاتوبريان (F. de Chateaubriand) وجوزيف دو مستر (J. de Maistre) في فرنسا؛ وكارل لودفيغ فون هالر (K. L. von Haller) بألمانيا. أما فيما وراء بحر المانش (outre- Manche)، فقد برز صاموئيل تايلور كولريدج (S. Taylor Coleridge) وخصوصاً إدموند بيرك (E. Burke) مؤسس النزعة المحافظة بإنجلترا ومؤلف **الدفاع عن المجتمع الطبيعي** (*Défence de la société naturelle*) (1756) و**تأملات في الثورة** (*Réflexions sur la révolution*) (1790). ولم يحظ هذا التيار النظري غير المنسجم والذي تم تصنيفه بعجالة في خانة المدافعين

عن العرش والكنيسة، بالاهتمام الكافي. ومع ذلك، كانت مواقفه حاسمة لأكثر من سبب. فهو قد صاغ أطروحات، سيكون لها تأثيرها على الأفكار المحافظة اللاحقة. وهو أيضاً خصم ملتبس لليبراليين في بداية القرن التاسع عشر. فمن خلال معارضتهم المشتركة للمثل العليا التي كان يحملها الثوار، استعار الليبراليون من أصحاب التيار المحافظ، العديد من الحجج لنقد النظام الديمقراطي، لكنهم كانوا ملزمين بتوضيح خصوصية مذهبهم، كي لا ينعتوا بالمدافعين عن النظام القديم. وأخيراً، فإن هذا التيار شكّل لحظة هامة ضمن جنيالوجيا العلوم الاجتماعية، حيث وضّح الكيفية التي تأسست بها السوسيولوجيا في تعارض مع بعض تيارات الفكر السياسي المنبثق من العصر الكلاسيكي، لأن تجسدها الملموس على مشهد التاريخ، تم بفضل الثورة الفرنسية[1]. ونقدم الآن، لمحة أولية عن بعض الأطروحات الأساسية التي تسمح بتجميع هؤلاء المفكرين المناهضين للثورة. فهم أقروا بأولوية الحق الإلهي (droit divin) والحقوق الموروثة عن التقليد، على نظريات الحق الطبيعي والعقد الاجتماعي. وعارضوا المبدأ الديمقراطي المجرد حول المساواة واعتبروه مصدراً للتشتت وللمنازعات اللامتناهية وبالتالي للتفرقة ولاضطراب الجسم الاجتماعي، مؤكدين على أهمية التراتبية الموروثة عن الماضي، وبشكل أعم على أهمية استمرارية الأجيال والعادات، باعتبارها الضامنة الوحيدة والفعلية للنظام الاجتماعي. كما عارضوا المبدأ المعلن من طرف [مفكري عصر] الأنوار (lumières)، حول الحرية الفردية المطلقة، باعتباره سبباً في سيادة عدم الاحترام والأنانية

[تجدر الملاحظة إلى أن جميع الهوامش المتسلسلة هي من أصل الكتاب، أما الهوامش المشار إليها بإشارة * فهي من وضع المترجم].

(1) انظر القسم الثاني من هذا الكتاب، وتحديداً الفصل الثاني، 1.

والفوضى، مذكرين بأهمية السلطات الدينية والاجتماعية والسياسية التي يشهد عليها التاريخ. وتجمع هذه الانتقادات على التنديد بالفردانية النظرية وبالعقلانية الكلاسيكية وبـ«الأنوار»، التي تجاهلت أهمية الامتيازات فالتراتبات وضرورتها الاجتماعية من أجل تحقيق النظام والاستقرار داخل الروابط الجماعية التقليدية (كنيسة، عائلة، اتحادات مهنية، بلديات). ففي إطارها، وجد أفراد المجتمع شروط أمنهم وتضامنهم، قبل أن يدمرها الثوار.

لكن المدهش داخل اضطرابات المرحلة الثورية، هو كون هؤلاء «الرجعيين» (rétrogrades) لم يكتفوا فقط بالتنديد بالقطيعة المؤسساتية والرمزية التي أقرتها الثورة، بل قاموا بتحليل عميق للاتجاهات التاريخية التي شكلت هذه القطيعة أعراضها ونتائجها؛ وهي اتجاهات الفردانية والعلمانية التي تمتد جذورها عميقاً داخل النظام القديم. وسيؤدي بهم هذا المنظور الذي فقد كل أمل في العودة إلى الوراء، إلى بلورة نزعة محافظة غير مسبوقة ومفارقة، أو بحسب الطباق المركب المقلوب والمتميز (heureux oxymora) لبيار ماشري (P. Macherey)، إلى خلق «تقليد جديد» (ماشري (Macherey)، 1987، ص 3 - 30). وهو ما سنتبينه من خلال أحد وجوه هذا التيار، ونقصد به إدموند بيرك صاحب المساهمات الدالة بشكل خاص والذي سيقول:

> لقد استقرت الفوضى في العديد من مناطق أوروبا. وفي أماكن أخرى، نسمع همهمة مقعرة وجوفية ونحس بحركات غامضة تهدد بخلخلة العالم السياسي مثل زلزال (بيرك (Burke)، 1790).

وهذه المقولة مقتطفة من مؤلف **تأملات في الثورة** (*Reflections on the Revolution*) الذي كتبه إدموند بيرك (1729-1797) في بداية

سنة 1790 وصدر في فرنسا في شهر تشرين الثاني/ نوفمبر من السنة نفسها. تكتسي هذه التأملات أهمية كبيرة، سواء من خلال تأثيرها المباشر على حجج المفكرين الفرنسيين المناهضين للثورة، أو غير المباشر على تشكل الفكر الليبرالي الذي سيبحث لنفسه عن موقع وسط، بين المنظرين الثوريين من جهة والمعارضة «الرجعية» من جهة أخرى.

وقد كان الهدف الفوري لبيرك، للحد من انتشار الأفكار الثورية فيما وراء بحر المانش، إبراز التناقض بين الثورة الإنجليزية المجيدة (glorious revolution) والثورة الفرنسية. فالأولى هي عبارة عن إنجاز سلمي متعقل أو بالأحرى هو «تقليد» للطبيعة يعتبر بمثابة حكمة دون تأمل، لكنها حكمة «أسمى»؛ وقد عملت هذه الثورة على ضمان حقوق الإنجليز الموروثة، دون ادعاء تأسيس شرعية الملك على إرادة الشعب. أما الثانية، فهي مجرد نتاج عنيف لروح نظام يدّعي إلغاء «القانون العرفي» (droit coutumier) الأوروبي القديم الذي ساد عدة قرون؛ وإقامة حقوق طبيعية للإنسان ترتكز فقط على تجريدات هشة لعقل مجرد. هكذا، سيدافع بيرك بقوة، ومن منظور مؤسساتي، عن مبدأ التوريث، سواء بالنسبة إلى العرش أو لألقاب الشرف (pairie) أو بالنسبة «لأعضاء مجلس النواب والشعب، الذين ورثوا عن الأجداد، امتيازاتهم وإعفاءاتهم وحرياتهم». فما يزعج بيرك قبل كل شيء هو فكرة القطيعة الثورية كعلاقة على روح التجديد «التي هي بشكل عام نتاج لأخلاق نفعية ولرؤية محدودة». ولتجنب هذا الضلال، يتعين على الدولة أن تستلهم «فلسفة المماثلة» (philosophie de l'analogie) وليس «خرافة عتيقة» (superstition antiquaire) ترجع بشكل غير معقول إلى الماضي باعتباره كذلك. وتعمل هذه الفلسفة التي تمنح المبدأ الأساسي للميراث أقصى امتداد على إدراج النظام

السياسي داخل نسق من التقابلات المتماثلة مع نظام العالم والحياة:

> «فبفضل هذه الحكمة العجيبة التي تضمن التماسك الغامض للمجتمع البشري، لن يكون الكل أبداً، هرماً ولا شاباً ولا كهلاً، بل سيظل مماثلاً لذاته على الدوام، عبر التقلبات المتجددة للانحطاط والسقوط والنهضة والتقدم. هكذا، ففي إطار هذه الدولة التي تحصل فيها الأشياء وفق مسار الطبيعة، لن تكون الأجزاء المعدلة جديدة بالكامل أبداً ولا الأجزاء المحتفظ بها متجاورة تماماً» (بيرك، 1790، ص 42-44).

على عكس النظريات المصطنعة للعقد الاجتماعي التي تؤسس الهيئة السياسية على اتفاق إرادي ومقبول، فإن هذه النزعة الطبيعية (naturalisme) التي تم توسيعها لتشمل مجموع الظواهر، لا تلغي حسب بيرك، النزوع إلى الحرية ولا التطور الاجتماعي والتقدم. إنها تعيد بالأحرى، توطين كل ذلك داخل ديناميته الواقعة على مسافة متساوية مع تخيلات الاستلاب الكلي والحرية المطلقة والتمثلات الوهمية، حول إقامة وضع راديكالي جديد والسكون الخالص داخل نظام ثابت.

> «ففكرة الميراث تقدم مبدءاً مؤكداً للمحافظة والنقل، دون أن تلغي بأي وجه من الوجوه، مبدأ الإصلاح. فهي تمنح حرية الاكتساب، لكنها تبقي على ما هو مكتسب (بيرك، 1790، ص 42).

لهذه الاعتبارات جميعها، يبدو بيرك مفكراً في العلاقات، مناهضاً للمطلقات (absolus)؛ فهو يقابل النسق «الهندسي» للثوريين والقائم على القانون الإداري والسلطة السياسية المتمركزين، بشبكة

تقليدية لعلاقات السلطة، تنسج أولاً على مستوى العائلة، ثم الجماعة والإقليم، لتبلغ قمتها مع الشخصية الملكية التي تعتبر سيطرتها، كما يؤكد بيرك، رمزية بالأساس. فالنفوذ لا يتطابق هنا مع سلطة فوقية تحتفظ بها هيئة اجتماعية خاصة، بل يتحد مع الطبيعة العلائقية للسلطة ووظيفتها القائمة على الوساطة أساساً وفعاليتها التنسيقية كمبدأ تنظيمي محايث للنظام الاجتماعي الذي شكله. وهذا هو التصور الذي تبناه لويس دو بونال في مؤلفه «نظرية السلطة السياسية والدينية في المجتمع المدني، المثبتة بالبرهان والتاريخ» (1796). وبالنسبة إلى بونال، تبدو علاقات القوى نفسها واللامساواة والصراعات الناجمة عنها، بمثابة عوامل تركيبية وتكاملية مهيكلة. ولا تشذ الدولة ولا المجتمع عن هذه القاعدة ما دمنا نجد فيهما:

> «(...) لعبة التركيبات هاته وتقابل المصالح ونظام الفعل وردود الفعل، الذي يولد في العالم السياسي كما في العالم الطبيعي، التناغم الناتج عن احتكاك كل القوى المتنافرة. فصراعات المصالح هاته، التي تعتبرونها (في فرنسا) بمثابة عيب كبير داخل دستوركم القديم ودستورنا، تضع حاجزاً واقياً من كل القرارات المتسرعة وتجعل من التشاور ضرورة وليس اختياراً وتخضع كل تغيير للتراضي الذي يتضمن الاعتدال من حيث طبيعته؛ وبفرضها التنظيم على مبادرات هؤلاء وأولئك، فإنها تقي من الشرور والآلام الناتجة عن كل إصلاح عنيف ومستعجل ولا تنازل فيه، كما تضع حاجزاً لا يمكن تجاوزه، أمام شطط كل سلطة اعتباطية، سواء كانت سلطة الطغاة أو الجماهير» (بيرك، 1790، ص 44 -45).

هكذا، سعى بيرك في إطار مناهضته للمبادئ المطلقة والمجردة للمساواة والحرية، إلى التأكيد من جديد على الأحداث الواقعية للتكامل والتعاون ولآليات ضبط التطرف والحكمة العملية الرافضة لـ«القرارات المتسرعة» ولاعتدال النزوعات وللتراضي المولّد للتوازن. ويتضمن هذا الفهم للمجال الاجتماعي والسياسي أيضاً، نقداً لمنظّري الحق الطبيعي والعقد الاجتماعي وتصوراً لعلم تدبير الحكم. والحال، أننا نجد عند ملتقى هذين البعدين، العلاقة القائمة فعلياً بين الفكر السياسي والممارسة السياسية التي أعيد النظر فيها هنا.

أدى نقد بيرك لعقلانية «الأنوار» وللروح الثورية التي اعتبرت نتاجاً لها، إلى حل الخلاصة المعقدة التي مفادها أن الفلسفة السياسية الحديثة منذ هوبز، قد موقعت اهتمامها بين نظرية الحق الطبيعي ونظرية الميثاق الاجتماعي، وهو ما أدى إلى تحويل عميق لمعاني هذين المفهومين. وبالفعل، فإن بيرك لا يقصد بـ«الحق الطبيعي» سلطة أو حرية قبل سياسية (pré-politique)، بل «كل الامتيازات التي تمنحها المعرفة ومجهود الجسم الاجتماعي» (مثل الاستفادة من ثمار العمل وتغذية وتكوين الذرية وتلقي الأحكام من النظراء... إلخ.). ويتعين أن يكون كل حق آخر منسوب إلى حالة الطبيعة، مستبعداً من المجتمع المدني؛ لأن ذلك هو شرط وجود هذا الأخير؛ ولا يستطيع هذا الحق أن يؤسس أي سلطة ولا أن يدّعي امتلاكها، سواء تعلق الأمر بالحق الأساسي المزعوم في أن يكون الإنسان الطبيعي هو «حاكم ذاته»، أو أن يكون هو من يقدِّر أو من يدافع بنفسه عن حقه الخاص. ويعتبر بيرك بأن هذه القاعدة الأخيرة التي لن يرفضها روسو، تتضمن نتائج غريبة عن أطروحات العقد الاجتماعي. وأول ما استنتجه بيرك من إعادة تحديد الحقوق الطبيعية بوصفها مجموعة من الامتيازات التي وجدت من أجلها هذه «المؤسسة الخيرية» المسماة

مجتمعاً، هو أنه من الضروري اعتبار سلطة الإكراه المستقلة والخارجة عن الأفراد كامتياز، بل يتعين اعتبارها أسمى من كل الحقوق الطبيعية الأخرى.

«لكي يستجيب المجتمع للحقوق الثابتة للأفراد، يجب على الأرجح، معارضة ميول الأفراد الذين يتصرفون كجماعة وكحشود، والسيطرة على هذه الإرادة الجماعية ومحاصرة هذا الانفعال الجماهيري. ولهذا، فإن السلطة الضرورية لا تكمن داخل المعنيين أنفسهم، بل يجب أن تكون مستقلة وأن تنفلت خلال ممارسة مهامها، من هذه الإرادات وذلك الانفعال، لأن من واجبها ترويضهما وإخضاعهما. وبهذا المعنى فإن الإكراهات تشكل جزءاً من حقوق الإنسان، مثلها في ذلك مثل الحريات» (بيرك، 1790، ص 76).

ونحن نشعر هنا، بأن استعمال مفهومي «الحق الطبيعي» و«حق الإنسان»، هو استعمال استراتيجي قبل كل شيء. فمن خلال تحديد بيرك الجديد لهذين المفهومين، ينتفي التمييز بينهما وبين مفهوم الحقوق المدنية. وما يظل موضوع رهان في الحقيقة، هو مجرد إقصاؤهما النظري وخصوصاً العملي. وبالفعل، فنحن عادةً ما نعتبر هذه الحقوق المدنية بمثابة مبادئ بسيطة وواضحة، وندعي تدبير الشؤون السياسية للناس، انطلاقاً منها. لكن بيرك سيعترض على هذا الأمر، مؤكداً بأن المبادئ تشبه شعاعاً منيراً، ينكسر أثناء اختراقه لوسط مادي كثيف، وتتجزأ بأشكال متنوعة داخل التعقد التاريخي والاجتماعي والأخلاقي للمجتمعات. لذلك، يبدو من غير المعقول إدعاء الاعتماد عليها «وكأن هناك بقية من بساطتها البدائية»، من أجل تنظيم الإدارة السياسية للمجتمع.

«ولهذا السبب، يعتبر تشكل الدولة وتوزيع سلطاتها، مسألة صعبة ومعقدة بشكل مثير. فهي تقتضي معرفة عميقة بطبيعة الناس وحاجاتهم وبكل ما يمكن أن ييسّر أو يعرقل مختلف المقاصد التي تصبو آلية المؤسسات المدنية إلى تحقيقها. فالدولة في حاجة إلى ما يدعم قولها ويصلح الاضطرابات القائمة بداخلها. لكن ما الفائدة من الحديث بشكل مجرد عن حق كل واحد في التغذية والعناية بصحته؟ فالمسألة برمتها تتلخص في معرفة كيف نتزوّد بالطعام وكيف نتدبر أمر الأدوية» (بيرك، 1790، ص 77).

بإمكان بيرك إذاً، مؤاخذة أصحاب الروح الثورية على تأسيس سياستهم داخل ميتافيزيقا تبسيطية وبالتالي، صياغة تصور ميتافيزيقي للنشاط السياسي ذاته، يجهل الشروط الإمبيريقية لانتشاره. وفي آخر المطاف، فإن أصحاب العقول المجددة يجهلون ببساطة، معنى الممارسة السياسية ونوع المعرفة المقابلة لها، وبعدهما الأساسي وزمنهما وديمومتهما. وهم لم يولوا أي اهتمام لطول مدة البقاء المفترض لبنائهم السياسي المشيد على عجل، أثناء ادعائهم القدرة على الاستنتاج القبلي «لعلم تشكيل الدولة وتجديدها وإصلاحها». كما أنهم لم يبالوا بالزمن اللازم لاكتساب علم عملي (science pratique) كأساس للحكم، من خلال مراكمة متأنية للتجارب على مدى الأجيال: «فالنتائج الحقيقية للأسباب الأخلاقية لا تظهر دائماً بشكل فوري، لأن ما يمكن أن يبدو مضراً في مرحلة أولى، يمكنه أن يسفر عن نتائج رائعة على المدى الطويل؛ ومن الممكن أن تنبثق هذه النتائج من الأضرار الملاحظة في البداية». وأخيراً، «فإن أصحاب هذه العقول المجددة، احتقروا التأني والاحتياطات اللامحدودة، الضرورية لانجاز إصلاح عميق، حيث عملوا بالأحرى

(a fortiori) على هدم «صرح استجاب على مدى قرون وبشكل مقبول، للغايات العامة للمجتمع؛ أو إعادة بناء هذا الصرح دون استحضار النماذج والتجارب التي أبانت عن فعاليتها» (بيرك، 1790، ص 77-78).

ما هي إذاً الدلالة التي يمكن أن تحملها فكرة العقد الاجتماعي في هذا السياق؟ إن بيرك سيخضع هذه الدلالة لعملية مزدوجة، تبدأ بالاختزال النقدي (réduction critique) لتنتقل بعد ذلك إلى مجال أوسع يعمل على تجديدها في إطار ما يمكن تسميته بالكوسمولوجيا الثيولوجية. فعلى المستوى الأول، تبنى بيرك نقداً، سيخضع على مدى القرن التاسع عشر لاقتباسات وتنويعات عديدة، حيث ندّد فيه بالتصور الذي افترضه مفهوم العقد الاجتماعي للمجتمع، باعتباره مجموعة من الناس المجردين أي كذرّات أو جُسَيمات (corpuscules) منزوعة من خصائص الولادة والتعليم والشغل والسن والإقامة بالمدينة أو القرية. ونحن نتصور كيف أن الروح الثورية التي تخفي بشكل ممنهج العلاقات الاجتماعية التي يتحدد في إطارها المعنى الفعلي للمؤسسات الاجتماعية والسياسية، سيصل بها الأمر حتماً إلى تمثل هذه المجموعة من الأفراد المجردين، إن لم نقل الذريين، كأساس للمجتمع. غير أن بيرك سيجدد فكرة العقد الاجتماعي، انطلاقاً من هذا النقد. فبالنسبة إليه، يجب ألا نعتبره كعقد إرادي مؤسساتي مطابق لمعاهدة تشارك بين الخواص «من أجل تدبير بعض الشؤون السلطوية أو ذات الارتباط بالمجال العمومي»، كما يقر القانون الخاص بذلك؛ بل يجب اعتباره كرابطة مقبولة، لا تؤسس المجتمع كما تؤسس إمبراطورية في إمبراطورية، بل تربطه على العكس، بمملكة عامة تتسلسل فيها كل الأنشطة الإنسانية والطبيعية والأحياء والأموات والمخلوقات المرئية واللامرئية، بشكل مستمر.

ولا يقلل مثل هذا التصور من شأن نفوذ الدولة، بل يسمح حسب بيرك، بإبراز معناه العميق كمصدر لاحترام لا يصدر عن أي «طبيعة فانية وزائلة». هكذا، فإن «العقد الخاص بكل دولة على حدة، هو مجرد بند داخل العقد البدائي الكبير للمجتمع الخالد». وبرضوخهم لنظامه، فإن الأفراد لن يخضعوا لإرادة اعتباطية (arbitraire) وظرفية (contingente)، بل «لنظام عام يربط أدنى الطبائع بأسماها والعالم المرئي باللامرئي، وفق ميثاق ثابت أقره عهد لا يمكن انتهاكه، يسمح بإبقاء كل الطبائع المادية والمعنوية في المكان المخصوص لها». (بيرك، 1790، ص 122-123). وهنا تبرز تفاهة (inanité) أصحاب المذاهب الثورية الذين يريدون قلب الدولة رأساً على عقب من أجل إعادة بنائها، متعاملين معها باعتبارها كلاً (un tout)، في حين أنها مجرد جزء صغير داخل كلية، حيث ترتبط بها بشكل حميمي ولا يمكن عزلها عنها، دون السقوط في عالم الخلاف والفوضى واليأس:

> «فمن الناحية الأخلاقية، ليس من حق الإدارة البلدية لهذه المملكة الشاملة، اتخاذ القرارات كما يحلو لها، انطلاقاً من تأملات عشوائية حول تقدم ممكن، ولا الانفصال تماماً عن الجماعة التابعة والخاضعة لها؛ كما لا يحق لها إزالة الروابط التي تجمعها بها وتحويلها إلى عماء لا اجتماعي ولا مدني غير متماسك من الجسيمات الأولية» (بيرك، 1790، ص 123).

2 ـ الثورة وردود الأفعال الليبرالية

لم تشكل «النزعة الليبرالية» بوصفها نظرية سياسية مذهباً متماسكاً، كما أنها لم تظهر غداة الثورة الفرنسية. ويمكننا القول

ببساطة، إن النظريات التي تعتبر الفرد مصدراً للحق ومبدأ لتحديد الفعل السياسي والتي تجعل من الدولة مجرد وسيلة لتحقيق الحرية الفردية وتضع هذه الأخيرة كمبدأ وغاية لكل تساؤل متعلق بطبيعة السلطة السياسية ووظائفها في الحياة الاجتماعية وحدود مساهماتها وكيفيات انشغالها، قد عرفت تحولات عميقة عند منعطف القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، بفعل تداخل عدة عوامل. ويرجع العامل الأول إلى العلاقة المتأرجحة بالثورة الفرنسية ذاتها. فالنزعة الليبرالية التي اعتبرت منذ مدة بمثابة خطاب نقدي (ضد الملكيات المطلقة وسلطة الكنيسة وامتيازات أصحاب الحرف والتقاليد المعرقلة لتحرر العقل الإنساني من أجل التسامح الديني والحرية الفكرية) اضطرت مع الثورة الفرنسية، إلى مواجهة اختيارين: فإما أن تعمل على صياغة مبادئها من جديد داخل المثل الديمقراطية التي نادت بها النزعة الجمهورية الثورية (وهو ما يفسر انتساب العديد من «الليبراليين» إلى هذه المبادئ وإلى النظام الجمهوري المنبثق عن الجمعية المكلفة بإقرار دستور الثورة (la convention)) وإما أن تعيد صياغة البعد النقدي لهذه المثل، ضد الثوار أنفسهم (وغالباً ما تعلق الأمر بالأفراد نفسهم الذين غيروا موقفهم بعد المرحلة المعروفة بـ«الرعب» (la terreur)). ويعتبر التحرر من كل علاقات التبعية والمساواة أمام القانون والاعتراف بالحرية السياسية في «قبول القانون» والمساهمة في الشؤون القضائية والوظائف العمومية والتفاوض بشأن المصلحة المشتركة، بمثابة انتصارات لليبرالية السياسية ضد مبادئ توريث الحقوق والامتيازات التي يدافع عنها المحافظون المناهضون للثورة. لكن غموض الحركة الثورية سيؤثر على تأويل نزوعها الديمقراطي، أي أساس السيادة الذي ادعت إنشاءه. وقد عبر بنيامين كونستان (1767-1830)، بشكل رمزي عن هذا القلق من خضوع الحرية الفردية لسلطة سياسية تدعي وضع أساس سيادي (fondement

souverain) وتحويله من الإله أو الملك إلى الشعب؛ علماً بأن هذا الأساس يظل مع ذلك، مطلقاً ولا محدوداً. يقول كونستان:

«إن السيادة مخصوصة لعموم المواطنين، وذلك بالمعنى الذي لا يمكن فيه لأي فرد أو قسم (fraction) أو جماعة جزئية، التمتع بالسيادة ما لم ينتدب إلى ذلك. ولا يعني هذا الأمر أن عموم المواطنين أو أولئك الذين حصلوا على السيادة بفضل هذه العمومية، باستطاعتهم التحكم سيادياً في وجود الأفراد. فهناك على العكس من ذلك، جانب من الوجود الإنساني الذي يظل بالضرورة وبحق، فردياً ومستقلاً وبعيداً عن كل اختصاص اجتماعي» (كونستان (Constant)، 1815، ص 312-313).

وهنا ستبرز لدى كونستان إستراتيجية حجاجية (سيتم استثمارها في العقود اللاحقة)، تتمثل في وضع تقابل بين «الاستبداد الملكي» (despotisme monarchique) القديم و«الطغيان الديمقراطي» (tyrannie démocratique) الجديد، بغرض المطابقة والمماثلة بينهما، مثيراً بذلك مشكلة الطريق الوسطى الغير مسبوقة والتي لم تعد فيها مماثلة الصراع من أجل المساواة (ضد تراتبية النظام الملكي القديم) و الصراع من أجل الحرية (ضد امتيازات النظام الاجتماعي القديم أيضاً)، أمراً بديهياً. فالمسألة تتعلق بحماية الحرية الفردية والدولة التي تتجاوز فيها السلطة السياسية كل الحدود، من إرادة الأغلبية التي ستصبح فيها السلطة الاجتماعية غير منضبطة. وتسجل هذه الثنائية القطبية (bipolarité) التي تُبَنْيِنُ بدرجات مختلفة، تاريخ الليبرالية السياسية المعاصرة برمتها، تحولاً على مستوى الإشكالية الكلاسيكية حول الحد من صلاحيات السلطة السياسية. إن كونستان يستهدف هنا نظرية روسو حول الإرادة العامة التي يؤاخذ عليها الاكتفاء بإثارة مشكلة هذا

الحد بالنسبة إلى الحكومة وللسلطات المنتدبة من طرف الشعب صاحب السيادة؛ والاحتفاظ لهذا الأخير بسلطة لا محدودة. وهنا يبدو مصدر طغيان من نوع جديد وهو «الطغيان الديمقراطي» بالخصوص (فكل الحكومات تتذرع بسيادة الشعب)؛ وأيضاً بسبب اضطراب مؤسساتي دائم (كل الحكومات معرضة لتهمة خيانة الإرادة العامة). ولتفادي هذين العيبين، يجب على العكس من ذلك، إبراز الخاصية النسبية والمحدودة للسيادة نفسها. وهذا معناه أنه كيفما كان أساسها وحتى ولو تم داخل الإرادة العامة، فإن السيادة لا يمكنها أن تحد نفسها بنفسها، لأن مبدأ هذا التحديد يجب أن يأتيها من الخارج. صحيح أن روسو أقام في مؤلفه **في العقد الاجتماعي** (*Du contrat social*)، الخاصية اللامحدودة للقوة السيادية، على أساس التمييز بين ما يهم العام وما يتعلق بالخاص (**في العقد الاجتماعي**، الكتاب الثاني، الفصل الرابع)؛ وقد استخلص من جراء ذلك تحديداً لدائرة الفعل الحكومي (الكتاب الثالث). غير أن ما يؤاخذه كونستان بالضبط على روسو، هو إقراره بالفكرة التي مفادها أن السيادة هي التي ترسم بنفسها هذه القطيعة بين العام والخاص، وبالتالي فهي تحدد ما لا يهمها. ومع ذلك، فإن هذا التحديد لا يمكنه أن ينبثق من البنية الاجتماعية ذاتها ومن نسيج سلطاتها المتعددة، كما دافع عن ذلك المناهضون للثورة، أمثال بونال وبيرك. ولأن كونستان خشي من قيام سلطة اجتماعية لا تقل استبداداً عن سلطة الدولة، فإنه استنجد بالفرد الذي يفرض وجوده الفعلي استقلالية المبدأ، كما يمكنه لوحده وبالتزامن مع ذلك، تقديم معيار التحديد المطلوب. وإذا كان جزء من الوجود الإنساني ينفلت من حكم السلطة الشرعية، فإن ذلك راجع بالضبط إلى كون الحرية الفردية قادرة على رسم هذه الحدود بين دائرة خاصة يتمتع فيها الفرد باستقلاليته كاملة ودائرة عامة، يمكن للدولة أن تمارس فيها سلطتها على أفرادها بكل شرعية:

«فالسيادة لا توجد إلا بشكل نسبي ومحدود. ويتوقف حكم هذه السيادة عند النقطة التي تبدأ فيها الاستقلالية والوجود الفرديين. وإذا ما تجاوز المجتمع هذا الخط، فإنه سيكون مذنباً مثل المستبد (despote)، الذي تقترن صفته بالسيف المبيد؛ فلا يمكن للمجتمع أن يتجاوز صلاحيته دون أن يكون مغتصباً للسلطة، ولا يمكن للأغلبية أن تتجاوز صلاحيتها دون أن تكون زائفة» (كونستان، 1815، ص 313).

وتوجد هذه الأطروحة في صلب الصياغة الجديدة التي قام بها كونستان لتصور الحق الطبيعي الذي دافع عنه جون لوك (J. Locke). ففكرة الحق الطبيعي، كخطأ منطقي في مجال البرهنة (pétition de principe)، لم تمنع روسو من الإقرار بضرورة التخلي عن هذه الحرية الطبيعية داخل اللحظة المؤسسة للعقد الاجتماعي **في العقد الاجتماعي**، الكتاب الأول، الفصل السادس. وبدل أن ينسب كونستان الأطروحة التي مفادها «أن المواطنين يمتلكون حقوقاً فردية مستقلة عن كل سلطة اجتماعية وسياسية»، إلى نظرية في الطبيعة الإنسانية، فإنه سيدمجها من جديد داخل خطاب تاريخي، سيكتسي أهميةً رئيسةً في مؤلفه «في حرية القدماء مقارنة بحرية المحدثين» (سنة 1819). وانطلاقاً من فحص مقارن للمجتمعات الحديثة والقديمة، سيخضع كونستان مفهوم الحرية الطبيعية لمقارنة تاريخية وسيجعل منه نتاجا لعملية ثقافية تتجلى من خلالها تبعية الحرية السياسية، بشكل متزايد، للحرية الفردية. فقد كانت الحرية بالنسبة «للفرد القديم»، تتمثل في التحمل الجماعي والمباشر لأعباء السيادة وفحص ممارسة القضاة بالساحة العمومية والتداول جماعياً حول القوانين والحرب والسلم؛ وكانت الحرية المفكر فيها بهذه الطريقة،

تعاش وتمارس عبر اقتسام السلطة الاجتماعية من طرف المواطنين الذين «كانوا يعتبرون خضوع الفرد التام لسلطة الجماعة، متلائماً مع هذه الحرية الجماعية». فقد كان الفرد «المتمتع بالسيادة في تدبير الشؤون العامة»، بشكل مألوف تقريباً، «يقبل بسهولة أن يكون عبداً في كل علاقاته الخاصة» (كونستان، 1819، ص 594-595). وفي الواقع، فإن التحولات التي طالت الشروط الاجتماعية والسياسية للسعادة الفردية والجماعية في المجتمعات الحديثة، لا تسمح بتطبيق هذا التمفصل الذي لا يمكن فرضه دون إخضاع الجسم الاجتماعي برمته لخلخلة عميقة تؤدي لا محالة إلى الفوضى والطغيان. وبالفعل، فإن الحرية لن تتمركز كليةً داخل المشاركة المدنية، بل إنها ستعني حسب كونستان «الحق في التعبير عن الرأي واختيار المهارة الملائمة وممارستها» و«التوفر على الملكية واستغلالها» و«التحرك دون طلب الترخيص لذلك ودون إعطاء مبررات عن الدوافع والمساعي» و«أن يكون لكل واحد الحق في الاجتماع مع أفراد آخرين، للتداول بشأن مصالحه أو ممارسة الشعائر التي يفضلها هو وشركاؤه، أو بكل بساطة، لملء ساعات أيامه بما يراه ملائماً لميوله وأهوائه» (كونستان، 1819، ص 593). وبخصوص الحقوق السياسية نفسها، مثل «حق كل واحد في التأثير على التدبير الحكومي، إما عبر تعيين كل أو بعض الموظفين، أو عبر مندوبين أو من خلال عرائض أو مطالب، يجب على السلطة الحاكمة أن تأخذها بعين الاعتبار»، يتعين أن تترك الحرية للأفراد، في عدم استعمالها أو عدم الاهتمام بالشأن العمومي. هكذا، سيحدد الحرية في ارتباطها بمفهوم السعادة، كسعي ماهر وآمن نحو المتع الخاصة، وفق ممارسات وقيم المجتمع البورجوازي المتقدم وليس كنشاط مستمد من الفضائل المدنية التي أعاد الثوار إحياء جانبها المتخيل واللازمني. ولأن ممارسة الحرية السياسية لم تعد تقدم المتع التي كان القدماء يستفيدون منها، فإن

الحق في الحرية السياسية سينطوي من الآن فصاعداً، على مهمة أساسية تتمثل في الضمان المؤسساتي لهذا المسعى ولهذا الأمن الخصوصيين.

ومع ذلك، فإن كونستان سيدرك المخاطر المحيطة باستقلالية الحرية الخاصة، المستعدة للتخلي عن كل حرية سياسية، شريطة أن تضمن القوة العمومية سعادة الفرد. لذلك، فإن محاضرة سنة 1819، ستنتهي برؤية حول نسبية السعادة التي لا يمكن اعتبارها غاية وحيدة للنوع البشري: «إن هذا الجزء الأفضل داخل طبيعتنا وهذا القلق النبيل الذي يطاردنا ويزعجنا وهذا الحماس في نشر أنوارنا؛ إن كل ذلك يروم غاية أسمى وهي صقل ملكاتنا الأخلاقية». وبدل أن تقتصر مهمة المشرّع (législateur) والدولة على جعل الشعب مرتاحاً وراضياً عن السعادة الخاصة التي يمكن للحرية الفردية أن تضمنها، فإنها مُطالبة بالتأكد من أن «المؤسسات أكملت التربية الأخلاقية للمواطنين»، أي من ابتكار الشروط السياسية لدمج الحريتين معاً، حرية «القدماء» و«حرية المحدثين» لأنهما ضروريتان معاً لمصير النوع الإنساني. وتبرز هذه الغائية على المستوى السياسي، تأثير الفلسفة الكَنْتية على كونستان؛ وبشكل عام، تأثير التأملات النقدية في ألمانيا، بخصوص «حالة دولة الرفاهية» (Wohlfartstaat)، كما هو الشأن لدى فيلهلم فون همبولت (Wilhelm von Humbolt) ضمن مؤلفه **بحث في حدود فعل الدولة** (*Essai sur les limites de l'action de l'état*)، 1791-1792[2].

من جانب آخر، فإن المخاطر المقترنة بسيادة الحرية الفردية والخاصة التي تعتبر الدولة ضامنة لها بالوصاية، تندرج في صلب

(2) حول موضوع «حالة الرفاهية»، انظر القسم الثاني من هذا الكتاب، الفصل الأول، 1.

اهتمامات ألكسي دو توكفيل (1805-1859)، الذي منح الأطروحات الرئيسة للفكر الليبرالي، وجهة مغايرة لتلك التي اتبعها كونستان إلى درجة إعادة النظر في المقتضيات الفردانية لهذا الأخير. ويتجلى المبرر الرئيسي لموقفه، في تحليله الدقيق والمركب للواقعة الديمقراطية (fait démocratique) التي لن يعرضها فقط، على غرار العديد من معاصريه، انطلاقاً من قراءة سياسية ومؤسساتية للحدث الثوري ولنتائجه الفورية، بل سيطوّر هذه القراءة من خلال فاصل مزدوج (double écart)، أي عبر اتخاذ مسافة جغرافية وأخرى زمانية. فقد سمحت له المسافة الأولى، إثر رحلة إلى الولايات المتحدة الحديثة العهد بغرض دراسة نظام السجون في أميركا، بتحليل مباشر للميول الاجتماعية وللابتكارات المؤسساتية الموجهة للديمقراطية الأميركية، نحو تركيب غير مسبوق لكل من المساواة والحرية (انظر عن **الديمقراطية في أميركا** (*De la démocratie en Amérique*)، (1835 - 1840)). أما المسافة الثانية، ومن خلال دراسة تاريخية أدرجت الثورة الفرنسية ضمن مسار عملية استغرقت عدة قرون (وهي العلمية التي تميزت بتنامي سلطة ومركزية الدولة وتزايد حدة «الانقسام الطبقي» المؤدي إلى انكماش المجموعات الاجتماعية وأيضاً الأفراد، حول أنفسهم)، فإنها سمحت باكتشاف نزوعات الديمقراطية الفرنسية التي اختمرت في ظل النظام الملكي، قبل أن تعمل الثورة على تسريع وتيرتها وتوسيعها بالكامل؛ وهي نزوعات نحو إلغاء كل حرية سياسية، سواء في العادات الاجتماعية أو داخل المؤسسات. هكذا، سيؤسس توكفيل نظريته السياسية على أطروحة مزدوجة تتمثل في الخاصية الحتمية والتي لا رجعة فيها، للواقعة الديمقراطية كظاهرة سياسية واجتماعية وأخلاقية؛ وأيضاً في تأرجح نتائجها بين ابتكار ديمقراطية ليبرالية كشكل اجتماعي وسياسي أصيل وقبول الطغيان الجماهيري داخل نظام العبودية المعممة (servitude généralisée).

ترجع أصالة توكفيل بالخصوص، إلى فهمه لمصدر هذا التأرجح الذي لا يعيد النظر في «الديمقراطية» كنموذج مثالي مجرد، بل في النزوع الأساسي الذي يحركها والذي لا يهم فقط علاقة الذوات القانونية (sujets juridiques) بالقانون أو بالمؤسسات العمومية، بل يهم بشكل أعمق، مجموع الحياة الاجتماعية والعادات والأعمال والسلوكيات والأفكار. فهو نزوع نحو مساواة متنامية، بين الشروط والوضعيات الاجتماعية، بحيث:

> «لا يمكن للأمم في أيامنا هذه، أن تعارض قيام شروط متساوية بداخلها؛ وقد تؤدي بها هذه المساواة إلى العبودية أو إلى الحرية، مادامت هي المسؤولة عن ذلك» (توكفيل (Tocqueville)، 1840، ص 402).

إن توكفيل، وأمام هذا الاختيار الذي اختتم به مؤلفه، حيث تمركزت فيه بشكل نهائي المهمة السياسية الحاسمة، لن يقنع بالأولوية الممنوحة للحرية الفردية على حساب الحرية السياسية، كما لن يكتفي بالتأكيد على الحرية كحق ثابت للأفراد ضد الطغيان (وإن كان هذا الأخير شرط للأولى). وبالفعل، فهو سيعتبر من منظور سوسيولوجي خاص وغير مسبوق، شكل الفردانية الحديثة بمثابة نتيجة من النتائج الرئيسية للمساواة المطلوبة وفق شروط محددة. ولا تنبثق هذه المساواة الديمقراطية الجماهيرية دون إنتاج «فردانية ديمقراطية» مترابطة معها بشكل وثيق. ومن البديهي في هذه الحالة، ألا تكتفي ليبرالية توكفيل بالمرافعة من أجل الحد من السلطة الاجتماعية وسلطة الدولة وحماية الحقوق الفردية القيمة في حد ذاتها. وعلى العكس من كونستان فهو لا يتردد بين الحرية الخاصة والحرية السياسية (كونستان، 1819). «فأمام الشرور التي يمكن أن تنتجها المساواة، وعلى رأسها الخمول الفردي وعزلة الفضائل

المدنية، يجب البحث عن الدواء الناجع، الوحيد داخل الحرية السياسية» (توكفيل، 1840، ص 135). ويجب تحديد الشروط المؤسساتية لهذه الحرية من جديد، انطلاقاً من المساواة؛ وذلك بغرض الارتكاز على نزوعها وتفادي نتائجها المتمثلة في الضعف الجماعي والاستعباد الفردي.

في هذا الإطار، وفضلاً عن ضرورة تطوير سلطة قضائية قوية ومستقلة، سيؤكد توكفيل بإلحاح كبير، على مبدأ «الجماعات» (communes) أو «الجمعيات» (associations). (السياسية والصناعية وأيضاً الثقافية والأخلاقية)، التي لا يتصورها فقط كحق فردي، بل كضرورة مؤسساتية ذات مدلول سياسي مباشر (توكفيل، 1835، ص 274-282؛ 1840، ص 137-152).

> «فقوة الشعوب تكمن في الجماعة. وأهمية المؤسسات الجماعية بالنسبة إلى الحرية، مثل أهمية المدارس الابتدائية بالنسبة إلى العلم (. . .) ويمكن للوطن أن يحظى بحكومة حرة بدون مؤسسات جماعية، لكنه لن يتوفر على روح الحرية» (توكفيل، 1835، ص 123).

ولا يمكن لمثل هذه الروح أن تتوفر لديه، إلا بواسطة المبادرات والإرادات الجماعية المتحدة داخل هيئة. فهذه التشكيلات هي وحدها القادرة في الآن نفسه، على إضعاف التمركز المهيمن لسلطة الدولة وتجزيء الأفراد الذين سيظلون عاجزين، ماداموا متقوقعين حول مصالحهم الخاصة وغير أحرار فعلياً، لكونهم منعزلين. فبواسطة هذه الوسائل الجمعوية تمكنت الديمقراطية الأميركية من إنجاز الشروط المؤسساتية لمثل هذه السيادة الشعبية الملموسة، المتحررة من وهم «الإرادة العامة» التي يمكن أن تشكل مبرراً خطيراً لكل استبداد (توكفيل 1835، ص 117؛ 1840، ص 147

– 152). ولا يتعلق الأمر هنا بتطبيق النموذج الأميركي من الخارج إن صح التعبير، على واقع مختلف؛ بل يتعين على العكس التفكير في تطوره الأصلي والممكن، مع أخذ التاريخ الخاص للأمم الأوروبية القديمة بعين الاعتبار؛ وبالخصوص الدور الذي لعبته الأرستقراطية. وبالفعل، فقد تمكنت هذه الأخيرة عن طريق «جمعيات قارة وملزمة، مكوّنة من جميع الأفراد الخاضعين لها، من تشكيل مجموعات قادرة على مواجهة تمركز سلطة الدولة والقيام بمجهودات كبيرة ومشاريع ضخمة ومقاومة صلبة وإنجاز خطط بعيدة المدى وأفكار عظيمة، على عكس خمول الفردانية الديمقراطية المنعزلة، التي سمحت للدولة الوصية بتلبية حاجياتها» (توكفيل، 1840، ص 385). ومع ذلك، فإن المسألة لا تتعلق بحنين إلى الماضي، بل بالبحث عن حل مؤسساتي ينهل، رغم تكيفه مع الوضعية القائمة، من التراث التاريخي للعناصر المتماثلة والمساهمة في صياغته وتوظيفه. هكذا، نجد مرة أخرى تلك اللعبة المزدوجة المذكورة من قبل، حول المسافة الجغرافية والتاريخية (الزمانية) التي ستأخذ الآن دلالة عملية. فما حققته الأمة الأميركية الشابة بشكل غريزي إلى حد ما، يمكن للأمم الأوروبية القديمة إنجازه، بإنعاش الروح والفضائل الأرستقراطية داخل مؤسسات ديمقراطية غير مسبوقة.

> «فالجمعيات هي التي يتعين عليها، لدى الشعوب الديمقراطية، أن تحل محل الخواص الأقوياء، الذين اختفوا بفعل تساوي الشروط (...) وأعتقد جازماً بأنه لا يمكننا أن نؤسس في العالم، أرستقراطية من جديد، لكنني أرى أن بإمكان المواطنين العاديين أن يشكلوا باجتماعهم، أشخاصاً ميسورين وذوي تأثير وأقوياء جداً؛ وباختصار، أشخاصاً أرستقراطيين. وبهذه الطريقة، نحصل على أكبر المميزات السياسية للأرستقراطية دون مظالمها

ولا مخاطرها. فالجمعية السياسية والصناعية والتجارية وحتى العلمية والأدبية، هي بمثابة مواطن متنور وقوي، لا يمكن إخضاعه بسهولة ولا اضطهاده في الخفاء، مواطن يحمي الحريات المشتركة بالدفاع عن حقوقه الخاصة، ضد إكراهات السلطة» (توكفيل، 1840، ص 140 و391).

إن الأهمية الممنوحة للمبدأ الجمعوي (principe associatif) ترسم، إن لم نقل حلاً للتناقض الداخلي للنظام الديمقراطي بين الحرية والمساواة، فعلى الأقل طريقا «أرسطو ـ ديمقراطية» (aristo-démocratique) يتم البحث فيها عن هذا الحل؛ وهي الطريق التي يدعو توكفيل من خلالها، وبليبراليته المتفردة، إلى «إضفاء الشمولية وبالتالي إلى دمقرطة القيم الأرستقراطية (ضمن تصور معين للحرية) وكذلك مبدأ التنظيم الاجتماعي والسياسي الذي جسدته الأرستقراطية، أي مأسسة نوعية و«جمعوية» لهذه الحرية» (شانيال (Chanial)، 2001، ص 234-238). يمكننا أيضاً «اعتبار توكفيل رائداً للتيارات الفكرية التي تخلت عن المرجعية الأرستقراطية ووضعت من جديد مسألة «الهيئات الوسيطة» (corps intermédiaires) في صلب انشغالاتها للتخلص من تصور اعتبر جد مجرد، حول التقابل بين «الفرد» و«الدولة». وهو ما يمكن تلمسه مثلاً، في المدرسة الدوركهايمية للسوسيولوجيا أو في الفكر السياسي لحنة أرندت»[3].

لنشر الآن إلى عامل أخير، ساهم في تحول النظريات الليبرالية في فرنسا، في الوضع ما بعد الثوري. ففي العملية المعقدة لتشكل

(3) انظر القسم الثاني من هذا الكتاب، الفصل الثاني، 2؛ والقسم الثالث، الفصل الأول، 2.

الدولة التمثيلية والدستورية التي برزت في العقود الأولى للقرن التاسع عشر (وحتى بعد سنة 1848) توقف الفكر الليبرالي عن كونه مذهباً نقدياً فقط، وأصبح فكراً حول السلطة، بالمعنى الذي يتعين عليه أن يواجه إيجابياً، مشاكل المأسسة الفعلية للدولة الليبرالية. وتقدم الولايات المتحدة الأميركية الحديثة العهد، وخصوصاً الملكية الدستورية الإنجليزية التي نالت إعجاب مونتسكيو (Montesquieu)، وهو أحد الوجوه البارزة للّيبرالية الجديدة، أمثلة هامة بهذا الصدد. لكن ظروف فرنسا المقترنة بفترة ما بعد الإمبراطورية (post-imperial) واستعادة العرش (restauration) وقيام ملكية تموز/ يوليو طرحت عدة مشاكل. فبين التشبث بالنزوعات الديمقراطية لسنة 1789 ونجاحات المحافظين الذين دفعوا بالليبراليين مرات عديدة، إلى خندق المعارضة البرلمانية، عمل تيار ليبرالي متولد ذاتياً (sui generis) على صياغة مسألة سيادة أو شرعية السلطة السياسية وخصوصاً دواعي وكيفيات حكومة تمثيلية توجد على بعد متساو من الملكية المطلقة و«الطغيان» و«الفوضى» الديمقراطيين؛ بحيث لا يمكن لمبادئ هذه الحكومة أن تؤكد فقط على الحرية الفردية الراسخة.

> «ويجب على أصدقاء فرنسا الجديدة بالخصوص، التعرف جيدا على طبيعة وشروط السلطة. فلديهم حكومة، وهي حكومة الثورة التي يجب تأسيسها. ولكي تنجح في هذه المهمة فهي بحاجة إلى شيء آخر غير الآلات الحربية ونظريات المعارضة» (غيزو (Guizot)، 1821).

تلك هي المهمة التي تقلدها تيار «المذهبيين» (doctrinaires) في ظرفية سياسية غير مستقرة، لكنها ملائمة أيديولوجياً، في الآن نفسه،

لانتشار أطروحاتهم (وخصوصاً من خلال الشهرة التي اكتسبها بعض ممثلي هذا التيار في مجال التدريس، في ظل نظام الإمبراطورية واستعادة العرش؛ وبالأساس من خلال المسؤوليات السياسية التي تحملوها في فترة ملكية تموز/ يوليو). وتتجلى أهمية وفرادة هذا التيار الذي تزعمه بيار بول روايبه كولار (P. P. Royer-Collard) (1763–1845) والذي نقدم هنا أحد أبرز ممثليه وهو فرنسوا غيزو (François Guizot) (1787–1874)، في كونه شكل مبادرة لمأسسة المذهب الليبرالي، قادرة على تبني نظرة إيجابية لسلطة الدولة وبالتالي للدوافع الإيجابية لتدخل الحكومة في الحياة الاجتماعية، على عكس موقف الليبرالية النقدية. وفي هذا الإطار، سيتميز تيار المذهبيين، في الآن نفسه، عن تيار المحافظين المناهضين للثورة وعن أصحاب «نظريات المعارضة» الممثلين لليبرالية النقدية. وكمثال على ذلك، نذكر التأويل الجديد الذي اقترحه غيزو سنة 1823 للمبدأ الديمقراطي، عندما هيمنت مجموعة المتشددين (ultras) على الحكومة بعد اغتيال الدوق دو بيرّي (Duc de Berry). ذلك أن رفض غيزو لمبدأ السيادة الشعبية لا يرجع إلى معارضته للديمقراطية بل إلى سعيه لإعطاء تحديد جديد لدلالتها وإعادة تقييم التراث الإيجابي والبارز للثورة. وبالفعل، فقد بدا له أن المساهمة غير المسبوقة للنظام الديمقراطي، لا تتمثل في اقتراح أساس جديد للسيادة بل في إثارة مسألة السيادة كمشكلة. فعندما نزع الثوريون السيادة عن الحكومة، أخضعوا السلطة السياسية لضرورة «التبرير الدائم لمشروعيتها» واكتشفوا الأفق غير المتجاوز للدولة، في عدم يقينية الأساس. وعلى العكس من ذلك، فإن نظام «الملكية الخالصة» (monarchie pure) الذي يمنح للحكومة الأميرية السيادة بحق، يكتفي بادعاء أن «شرعية السلطة مطلقة (. . .) ويعفي نفسه بالتالي من تبرير ذلك» (غيزو، 1823، ص 371–372). صحيح أن الثوار؛ وبمجرد

اكتشافهم «للمبدأ الحقيقي للمجتمع الإنساني»، أي لغياب أساس مطلق للسيادة، قاموا بإخفائه، باعتبارهم الشعب كأساس جديد وسقوطهم بالتالي في فخ الملكية الماضية، معتقدين أن بإمكان شرعية السلطة الرسوخ بصفة نهائية. لكن الروح الديمقراطية اكتشفت في لحظة وجيزة، إن صح القول، الدلالة الأصيلة للحق في الحرية:

> «ولا ينتج هذا الحق عن السيادة المزعومة للإرادات الفردية، ولا عن اتفاق مؤسس ولو مرة واحدة، على رضى كل الإرادات. فالبحث عن مصدره في إرادة الناس، هو منحه أصلاً ضعيفاً، كما أن تأسيسه على التعاقد الاجتماعي هو وضعه على أساس مهتز» (غيزو، 1823، ص 371).

ولا تمنح الحرية من أجل التحرر من كل سلطة ولا حتى لتأسيس سلطة شرعية، بل للخضوع لهذه الأخيرة، عبر إخضاع السلطة ذاتها لسؤال شرعيتها. تلك هي دلالة الحرية التي تعرف عليها النظام الديمقراطي ليتجاهلها مباشرةً بعد ذلك؛ وهي تتمثل في البحث والقلق اللانهائيين. ويجب على هذا البحث التخلي باستمرار، عن المطلق الذي يعتقد أنه بلغه أو الذي لا يستقر إلا إذا ما تم التنازل عن الحرية ذاتها.

> «إن السلطة الشرعية ليست معطى ثابتاً ومعروفاً، بل هي على العكس، المتغير المجهول الذي نبحث عنه والذي لا يمكن لأي حل صارم أبداً كشفه بشكل مطلق (...) فالإنسان الذي ولد لكي يطيع القانون الصحيح، محكوم عليه بأن يعمل من أجل البحث عن هذا الأخير أو من أجل ضمان سيادته. ويجب عليه الدفاع عن حريته ضد السلطات غير الشرعية والدفاع عن السلطة الشرعية ضد

حريته الخاصة. هكذا، فإن النظام الديمقراطي سيكون ملزماً بهذه المهمة المزدوجة. فبتجريد الحكومة من السيادة سيحكم على نفسه بالبحث المستمر عن السلطة الشرعية، بدل افتراضها. وبإعلانه عن حقوق الحرية، سيلتزم بإخضاعها لقوانين السلطة الشرعية، لأن ذلك هو ثمن المجتمع. وبالتالي، فهو سيواجه وحده السؤال الحقيقي وسيحاول وحده العمل على حله، رغم صعوبته البيّنة. وهو يقنع نفسه بسهولة كبيرة، بأنه توصل إلى الحل. لكن عندما يعلن عن سيادة الشعب، فهذا يعني أنه تعب من البحث عن السلطة الشرعية ومن السهر على حقوق الحرية، لذلك فهو يعود ليستريح داخل مسالك الطغيان» (غيزو، 1823، ص 372).

ولا يمكن، بكل تأكيد، أن يستنتج المرء عدم استقرار اجتماعي حتمي من هذه الوضعية الديناميكية. فالأمر يتعلق على العكس من ذلك، بإعادة تحديد شروط التمثيلية السياسية بتكاليف جديدة. وبالفعل، فإن الإقرار بكون شرعية السلطة السياسية، لا يمكن البتّ فيها نهائياً داخل تأسيس مطلق، يعني أن المشروعية مرتبطة ضرورة بالعلاقات القائمة بين الحكومة والمجتمع. وهذه العلاقات التي تتوقف عليها طبيعة الحكومة التمثيلية الحقيقية، متحركة وفي صيرورة (en devenir) بالضرورة، بحيث تعتبر التمثيلية عملية و«عملاً» دائماً كما كتب غيزو. بالمقابل لا تعتبر المشروعية ميزة مرتبطة بالسلطة السياسية، بل هي نتاج لهذه التمثيلية المتكررة كعملية مستمرة للشرعنة (légitimation). فما هي مرتكزاتها إذاً؟ لقد سبق أن رأينا كيف أن المحافظين المناهضين للثورة وأصحاب النزعة الليبرالية النقدية ما بعد الثورية، عبّروا بطرق مختلفة، عن وعيهم بالسلطة

الجديدة، وهي السلطة الاجتماعية المتولدة ذاتياً والتي تستعمل تارةً كذريعة ضد الإدعاء الثوري بتحويل المجتمع بالاعتماد فقط على الوسائل التشريعية والتنفيذية للدولة؛ وتفهم تارةً أخرى، كمصدر لاضطهاد جديد للفردانية الحرة. وعلى العكس من ذلك، فإن غيزو يقيم الدليل من خلال هذه السلطة الاجتماعية، على تصور جديد لفن الحكم، يحدد المعنى الحديث للتمثيلية. فالعصر الحديث يتميز، أكثر من أي وقت مضى، بتداخل قوي بين سلطة الدولة والمجتمع، بحيث أن الحكومة لم تعد متقوقعة داخل «دائرة معزولة» ولا منحصرة داخل موضوعات خاصة تهم بعض العائلات الكبرى «بل أصبحت عمومية ومهتمة بشكل مباشر وشمولي بمصالح وحياة كل المواطنين. فعندما تحتاج إلى المال تطلبه من الجميع؛ وعندما تسن القوانين، تعممها على الجميع أيضاً. وعندما تنتابها المخاوف، فإن كل المواطنين يشعرون بذلك». وترتبط جمعنة (socialisation) سلطة الدولة بشكل وثيق، بتسييس الحياة الاجتماعية، إلى درجة «أن السلطة تلتقي في كل مكان، عقولاً مستعدة للحكم عليها»، بحيث تطالبها «في كل مناسبة، بشرعنة سلوكها» (غيزو، 1822، ص 110-114 و144-148). وعلى هذا الأساس، لم يعد بإمكان الخاصية التمثيلية للحكومة الارتكاز على التمييز بين هيئة سياسية متوفرة على السلطة (أي النفوذ) وفضاء اجتماعي خاضع لها بهذا القدر أو ذاك؛ بل إنها على العكس، تكتسب معناها الكامل من الوجود الفعلي للسلطات الاجتماعية، التي يتعين على الحكومة أن تجد فيها المساعدين اللازمين والدوافع الإيجابية للفعل في الوقت نفسه. ولأن الحكومة تريد أن تكون تمثيلية، فإنها مطالبة بالقيام بنشاط متزايد داخل المجتمع، ليس كهيئة متداخلة من الخارج، بل عبر إلحاق «ذوات طبيعية متفوقة»، نابعة من الحياة الاجتماعية؛ ونقصد بها كل الأشخاص (أفراداً كانوا أم جماعات) الذين يمكنهم بفضل مهنتهم أو

وضعهم الاجتماعي وتأثيرهم الخاص، أن يصبحوا «وسائل بيد الحكومة»، أي حكومة أعيان مساعدين لحكومة الدولة:

> «ذلك أن فن الحكم لا يتمثل في الامتلاك الظاهري للقوة برمتها، بل في استعمال القوة المتوفرة؛ لأن القوة توجد ذاتياً ولا يتم نقلها عن طريق النفوذ؛ فبإمكان هذا الأخير تجاهلها وتعطيلها وفي هذه الحالة، فهو لن يستفيد منها ولن ينهل من عمقها ما يسمح له بتعويض ما تغاضى عنه» (غيزو، 1821).

لا يتعلق الأمر إذاً بالحد من سلطة الحكومة من أجل حماية الحريات الفردية، بل باستعمال الحرية الاجتماعية من أجل الزيادة في سلطة الحكومة. وبين الدولة والمجتمع ستتوقف السلطة عن كونها فعلاً إكراهياً، أحادي الجانب، بل ستصبح عملية متحركة بين هذين القطبين، كما ستزداد وتيرتها، عبر الاعتراف المتبادل بينهما. ويهم هذا الأمر أيضاً، عملية الشرعنة المستمرة التي تحدثنا عنها من قبل. فالنفوذ الحكومي يصبح غير شرعي عندما يبقى ثابتاً أمام تغير فضاءات السلطة الاجتماعية؛ بالمقابل، فهو يكتسب شرعيته باستمرار، عبر تناسبه مع هذه التأثيرات المحايثة (immanentes) للمجتمع. وتلك بالضبط، هي الوظيفة السياسية للغرف البرلمانية وللنقاشات العمومية وللانتخابات وللصحافة الحرة، كمؤسسات تقوم وظيفتها على «التنقيب باستمرار داخل المجتمع وإبراز المتفوقين من كل الفئات، وتمكينهم من السلطة ودعوتهم بعد ذلك، إلى البرهنة على استحقاقهم لها؛ وإلا فإنهم سيفقدونها، وذلك عبر إجبارهم على استخدامها علانيةً وبطرق في متناول الجميع». وتقوم هذه المؤسسات جميعها على مبدأ أساسي للحكومة التمثيلية وهو: «الحيلولة دون بقاء السلطة من حيث المبدأ، في الوقت الذي لم تعد

فيه موجودة فعلاً؛ ووضعها بيد المتفوقين الحقيقيين، القادرين على ممارستها وفق الأهداف المحددة لها». هكذا، سيتمكن نظام الحكومة التمثيلية من «حل مشكلة تحالف السلطة مع الحرية وذلك بمنح هذه السلطة للمتفوقين من جهة، وإجبار هؤلاء بفعل القانون، على إبراز مهارتهم وقدرتهم الدائمة على إحراز رضى الآخرين» (غيزو، 1821).

مراجع

Burke, Edmund. *Reflections on the Revolution* (1790). Trad. fr. P. Andler. *Réflexions sur la révolution.* Paris: Hachette, 2004. (Pluriel)

Bonald, Louis de. *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile, démontrée par le raisonnement et par l'histoire* (1796). dans: *Oeuvres complètes.* Paris-Genève: Slatkine, 1982. T. XII-XV.

Chanial, Philippe. «Les libéralismes français anti-utilitaristes.» dans: Alain Caillé, Christiain Lazzeri et Michel Senellart (dirs.). *Histoire raisonnée de philosophie morale et politique.* Paris: La Découverte/ Syros, 2001. Rééd. Paris: Flammarion, 2007. (Champs). 2 t. T. 2. pp. 228-239.

Constant, Benjamin. *De la force du gouvernement actuel de la France et de la nécessité de s'y rallier* (1796). *Des réactions politiques* (1797). Paris: Flammarion, 1988. (Champs)

———.«De la liberté des anciens comparée à celle des modernes.» (1819). dans: *Ecrits politiques.* Paris: Gallimard, 1997. (Folio)

———. *Principes de politique applicable à tous les gouvernements* (1815). dans: *Ecrits politiques.* Paris: Gallimard, 1997. (Folio)

Guizot, François. *De la peine de mort en matière politique* (1822). Paris: Fayard, 1984.

———. *Des moyens de gouvernement et d'opposition dans l'état actuel de la France* (1821). Paris: Belin, 1988.

———. *Philosophie politique: De la souveraineté* (1823). Rééd. dans: *Histoire de la civilisation en Europe*. Paris: Hachette, 1985.

Jaume, Lucien. *L'individu effacé ou le paradoxe du libéralisme français*. Paris: PUF, 1998.

Macherey, Pierre. «Aux sources des «rapports sociaux»: Bonald, Saint-Simon, Guizot.» *Genèses*: no. 9, 1992: «Conservatisme, libéralisme, socialisme». pp. 25-43.

———. «Bonald et la philosophie.» *Revue de synthèse*: Janvier - mars 1987, nouvelle série, no. 1. pp. 3-30.

Maistre, Joseph de. *Considérations sur la France* (1796) suivi de *Essai sur le principe générateur des consitutions politiques* (1814). Bruxelles: Ed. complexe, 2006.

Mill, John Stuart. *Essais sur Tocqueville et la société américaine* (1840). Trad. fr. Paris: Vrin, 1994.

Rosanvallon, Pierre. *Le moment Guizot*. Paris: Gallimard, 1985.

Rousseau, Jean-Jacques. *Du contrat social* (1762). Paris: Flammarion, 1966. (GF)

Terrel, Jean. *Les théories du pacte social. Droit naturel, souveraineté et contrat de Bodin à Rousseau*. Paris: Seuil, 2001. (Points Essais)

Tocqueville, Alexis de. *L'ancien régime et la révolution* (1856). Paris: Gallimard, 1985. (Folio)

———. *De la démocratie en Amérique* (1835, 1840). Paris: Garnier Flammarion, 1981. 2 t.

الفصل الثاني

تأسيس الدولة: الشعب والوطن(*)

أصبحت لفظة «وطن» مترابطة مع مفهوم «الدولة الوطنية» إلى درجة لا يمكن معها الفصل بينهما، بل إن مفهوم «الدولة الوطنية» قد يبدو فيه نوع من الإطناب (redondance). وجدير بالذكر، أن تضخم الخطابات حول الوطن، حصل في وقت متأخر؛ فهذه الخطابات تطورت في القرن التاسع عشر، داخل سجلات تتجاوز فكر الدولة (دون الابتعاد عنه كثيراً) حيث ساهمت في تعدد مقارباته وتعقد دلالاته. وبالفعل، فإن الدال (signifiant) «وطن»، شكّل مجال اهتمام الدراسات التاريخية والجغرافية وحتى اللسانية والبسيكولوجية أو الفلسفية. أما مدلوله السياسي الخاص، فلم ينبثق سوى في القرن

(*) ركزنا في ترجمة لفظة nation، على مقابلها العربي «وطن». لكن، قد يفرض السياق مقابلاً آخر، مثل «أمة»، كما هو الحال في صيغة الأمة الألمانية (nation allemande) أو الأمم المتحدة (nations unies)؛ ومثل «قومية»، كما هو الأمر في صيغة الأقليات القومية (minorités nationales) وجنسية، عندما يتم الحديث عن تعدد الجنسيات (multinational). وهناك لفظ آخر يقابل «وطن» وهو patrie؛ ولهذا ترجمنا patriotique بوطني. وكيفما كان الحال، فإن دلالة اللفظ تظل مرتبطة بسياق الجملة، وهو ما حرصنا على الالتزام به، في التعامل مع مختلف دلالات اللفظ المذكور.

الثامن عشر، دون التخلي تماماً عن أشكال دلالته السابقة. فلفظة (nationes) في اللاتينية المسيحية، كانت تعني الشعوب الوثنية (païennes) كمقابل لـ «شعب الله» اليهودي والمسيحي؛ ولفظة (nascion) في القرن الثاني عشر، كانت تحيل على رابطة مسقط الرأس والأصل واللغة والثقافة (كمقابل للعرق (race) والنوع (gent)) وأصبحت تعني في القرن السابع عشر، كامتداد للمعنى السابق، رابطة المصالح أو المهن. وسيحدث تغير في المعنى السياسي للكلمة، أواسط القرن الثامن عشر، ضمن التعريف الوارد مثلاً بموسوعة دنيس ديديرو (D. Diderot) وجان دالامبير (J. D'Alembert) والذي جاء فيه:

> «كلمة وطن، اسم جمع يستعمل للتعبير عن عدد كبير من أفراد الشعب الذين يقطنون في مساحة معينة من البلد، تحيط بها الحدود وتخضع للحكومة نفسها».

ويبدو الوطن المرتبط ليس فقط بجماعة الإقامة بل أيضاً بتخوم ترابية تحدد مجال التبعية لنفوذ سياسي، على استعداد للانخراط داخل الخطاب الجمعوي حول السيادة وللتطابق مع الشعب صاحب السيادة. هكذا، فإن قرار 23 تموز/ يوليو 1789 الذي عوّض صيغة «المس بصاحب الجلالة» (lèse- majesté)، بصيغة «المس بالوطن»، سيعرّف هذا الأخير بكونه «شخصية قانونية تتشكل من مجموعة الأفراد المكوّنين للدولة».

كيف نفسر إذاً، إعادة انتشار لفظة «وطني» (national) بشكل هائل، على مستوى الخطابات والنظريات والأيديولوجيات المتنوعة والمتباينة، انطلاقاً من نقطة الالتقاء هاته، التي أصبح فيها الوطن مرادفاً «لما يجعل من شعب ما شعباً؟» إن هذا الالتقاء ليس ترادفياً

(synonymique) في الواقع، بل هو مزدوج المعنى[1] (amphibologique). وبصيغة أخرى، فإن وصف «سيادة الشعب» باعتبارها «سيادة وطنية»، لا يعني تركيب خطابين متجانسين، لأن لفظة وطن لا تقترن فقط بحركة نقل السيادة من العاهل (monarque) (الوطن ـ المملكة) (nation-royaume) إلى الشعب (الوطن ـ الجمهورية) (nation-république) فحول هذه الكلمة، انتظم منذ قيام الثورة، نمط جديد من الخطاب، انخرط داخل خطاب السيادة الشرعية وتأسيس الهيئة السياسية ودولة الحق، مع ما يستتبع ذلك من مشاكل جديدة. هكذا، سيحدث تراكب لا يخلو من توتر، بين الزوج دولة/ حق طبيعي والزوج دولة/ تراب وطني؛ وبين الذات السياسية والذات الجماعية التي لم تشكل من العقد (contrat) كفعل ميتا ـ سياسي (بالمعنى الذين يؤسس فيه العقد الاجتماعي النظام الاجتماعي ـ السياسي باعتباره كذلك)، بل من كثافة التاريخ والجغرافيا واللغة، وباختصار من الأعماق المؤسسة «للثقافة» أي الشعب كأمة. والحال أن فكرة الشعب كأمة، تتميز عن فكرة جماعة المواطنين أو بالأحرى، هي ناتجة عن التحام مفهومين وهما: المواطنة (citoyenneté) والجنسية (nationalité)؛ وهذه الأخيرة هي نتاج لتاريخ (وتحديداً لتاريخ بعض دول أوروبا الغربية). لذلك، فإن رهانات هذا التاريخ هي التي تستوجب المساءلة، وهي رهانات سياسية وأيديولوجية وأيضاً فلسفية. وسنرى هنا، كيف أن المشكلة الفلسفية للدولة الوطنية تنغرس داخل توتر لصيق بنظرية السيادة الشعبية. وبالمقابل، ستجد هذه النظرية في الدافع الوطني، انطلاقاً من الثورة الفرنسية وعلى مدى القرنين التاسع عشر والعشرين، أحد أهم

---

(1) يوصف بازدواجية المعنى، كل حجة أو دليل قائم على التباس في التعبير، إذ يمكن أن يؤول بمعنيين مختلفين.

العوامل لانتشارها، وبالتالي لانتشار توترها الداخلي. ولتلخيص المسألة بصيغة مجردة نسبياً، نقول إن هذا التوتر هو الذي يحرك فكر الإرادة العامة عندما تواجه سؤال هويتها؛ وبعبارة أخرى، عندما تصطدم الشمولية التي أقامتها السلطة السيادية لجماعة المواطنين المتعالية عن كل الخصوصيات، بسؤال حدودها التي تلقت منها عبر صورة الآخر (وهي شمولية أخرى ممكنة)، صورة إمكانيتها وخصوصيتها المقبولة بشكل كبير.

1 ـ الدولة الوطنية: بين إعادة التأسيس السياسي وابتكار تقليد ثوري

إن السؤال المتضمن لمفهوم الوطن، هو بمعنى ما ذلك الذي صاغه روسو كما يلي: «ما الذي يجعل من شعب ما شعباً؟» غير أن هذا المفهوم يدرج هنا فاصلاً ملموساً. فسؤال روسو الذي أثير في إطار تأمل في أصل وطبيعة السيادة وفي أساس الهيئة السياسية ومبدأ المواطنة الجمهورية ومصدر شرعية السلطة، هو قبل كل شيء سؤال حول الوحدة. فما الذي يجعل من تعددية الخواص ذوي المصالح المتعارضة والميالة إلى التنازع، كلاً (un tout) وكائناً عمومياً هو بمثابة إرادة عامة وذات شمولية (لأنها تتعالى فوق كل خصوصية) لمصلحة هي نفسها عامة؟ لكن السؤال: «ما الذي يجعل من شعب ما أمة؟» يضاعف إن لم نقل يعيد ثني (replie) سؤال وحدة الهيئة السياسية حول سؤال هويتها. وهذا هو السبب في كون السؤال سيخترق لا محالة من طرف الشك في الهوية والقلق إزاء ما يهدد تماسكها ووحدتها بل وانسجامها أو تفاوتها. وخير دليل على ذلك، واقعة كون الخطابات حول ما هو «وطني» تسجل كما هو معلوم، خطوطاً متباعدة داخل الفكر السياسي (وملابساته الأيديولوجية) وأماكن لتجمعات هوياتية قوية. وفي الحقيقة، فإن «الواقعة الوطنية»

(fait national) قدمت للمواقف السياسية المختلفة والمتنازعة في الغالب (جمهورية، تقليدية أو ليبرالية)، بانتظام ومنذ قرنين، مجالاً للإجماع، إن لم نقل للوحدة المقدسة، وذلك بشكل نموذجي وضمن ظروف حرجة، خارجية أو داخلية في فترة الحرب أو الحرب الأهلية، داخل العلاقات الدولية أو داخل الصراعات الاجتماعية.

وتجدر الإشارة إلى أن مفهوم الوطن، ربط منذ مرحلة الثورة الفرنسية، بين هذين البعدين (الداخلي والخارجي)، وذلك في فترة حماس السنة الأولى من الثورة، سنة الحرية حيث كان الأمر المستعجل هو الدفاع، خارجياً وداخلياً، عن الدولة التي كانت، حسب التمييز الذي وضعه روبسبيار (Robespierre)، في مرحلة التأسيس ولكنها لم تكن قد تشكلت بعد.

وعلى المستوى الخارجي، سيبدو التوتر الذي يحمله مفهوم الوطن بوضوح، داخل التعارض بين روبسبيار ودانتون (Danton)، بخصوص دلالة عمومية الإعلان عن حقوق الإنسان والمواطن. فقد اعترض روبسبيار على المشروع الذي وضعته لجنة 24 نيسان/ أبريل 1793 قائلاً:

> «يبدو وكأن إعلانكم قد وضع من أجل قطيع (troupeau) من الكائنات البشرية، متواجد بزاوية من الكوكب الأرضي وليس من أجل العائلة الكبيرة التي وهبتها الطبيعة الأرض كملكية من أجل الاستقرار فيها».

وسيقوم روبسبيار بمماثلة الوطن بـ «النوع الإنساني» قائلاً:

> «إن البشر في كل البلدان إخوة؛ ويجب على مختلف الشعوب أن تتعاون فيما بينها بحسب قدرتها،

مثل مواطني الدولة نفسها» (روبسبيار، ذكره غيومار (Guiomar)، 1974، ص 146).

غير أن روبير (Robert) المناصر لدانتون، سيجيبه بما يلي:

«لنترك للفلاسفة امر فحص الإنسانية من جميع الجوانب، فلسنا ممثلين للنوع الإنساني وبالتالي، فأنا أريد أن ينسى المشرع العالم لفترة، كي يهتم ببلده فقط (...) إنني أحب جميع الناس وأحب بالخصوص كل الناس الأحرار، لكنني أحب الرجال الأحرار في فرنسا، أكثر من الرجال الآخرين في العالم. والتالي، لن أبحث عن طبيعة الإنسان عموماً، بل عن خاصية الشعب الفرنسي» (غيومار، 1974، ص 147).

وإذا ما أردنا تجسيد هذا التعارض، فسنقول إن الحروب الثورية ستكون ميداناً لاختبار بعد أساسي للخطابات حول «ما هو وطني» وحول تشكل براديغم نظري متميز، يتعلق بدولة الحق وبالدولة الوطنية، أي بإعادة تجنيس (renaturalisation) الذات القانونية والسياسية للشعب صاحب السيادة داخل تراب وطني. ولا يمكن للجمهورية أن تكون «واحدة وغير قابلة للقسمة» من الناحية القانونية فحسب، بل يجب أن تكون كذلك على ترابها الذي يعتبر بمثابة الجسد الطبيعي للوطن وليس ملكاً للعاهل. «وهذه الجمعية الجميلة، لا تحد داخل تخوم أرض صغيرة؛ فهي واحدة وغير قابلة للقسمة بالنسبة إلى التراب الفرنسي برمته» (بوزو (Buzot)، 8 تشرين الأول/ أكتوبر، 1792). إن وحدة الوطن لا تتجسد فقط في التمثيلية السياسية، بل يجب أن تتجسد في هوية الانتماء الترابي، ضد الانشقاقات الداخلية وضد أعدائها الخارجيين. وعلى هذا الأساس، فإن مذهب «الحدود الوطنية» الذي تم إقراره سنتي 1792 و1793

بدعوى قطع الصلة مع المحيط الاعتباطي الموروث عن الصراعات العائلية في النظام الملكي القديم، سيحول مسار التوتر المذكور سابقاً، بين روبسبيار وخصومه الجيرونديين[*] (girondins)، لكنه لن يعمل على حله. فقد أدرج داخل الخطاب حول الدولة الوطنية، موقفاً متأرجحاً سيتم استثماره على مدى التاريخ بأشكال متباينة، وهو تأرجح بين الإغلاق والامتداد الترابي، بين حماية الوحدة المشروعة وامتداد الشمولية المشروعة للسيادة الحرة، بين الحرب من أجل التحرير والحرب الاستعمارية. وبدا هذا التأرجح في سياق الحروب الثورية والدعوة إلى «السيطرة من جديد» على الحدود الطبيعية. فدانتون والجيرونديون انتقدوا فكرة الجمهورية الشمولية بغرض الحد من الإمبريالية الثورية؛ وذلك باسم جمهورية حدد ترابها بشكل طبيعي، كمبدأ لحصر الحرب ضد التحالف المقدس (sainte-alliance). لكن أيديولوجيا التراب الطبيعي، يمكن أن تستخدم في الوقت نفسه، كتمهيد لتوسيع الوطن الكبير، بضم أراضي شاسعة أكثر فأكثر؛ وبذلك ستقلب تبعية مبدأ عمومية السيادة الشعبية للتراب الطبيعي؛ وستعتبر هذا الأخير ممتداً بشكل متواز مع سيادة الشعب الحـر.

وفي هذا الإطار، سيستخدم أناكارسيس كلوتس (A. Cloots) نزعة المواطنة العالمية للأنوار، عند قيادته للوفد الأجنبي الممثل «للنوع الإنساني» (genre humain)، حيث نصب نفسه ناطقاً باسم هذه النزعة الشمولية الصارمة خلال الاحتفال بالاتحاد سنة 1790، وعبر عن ذلك قائلاً:

(*) مجموعة سياسية برزت خلال الثورة الفرنسية وشكلت فريقاً في الجمعية الوطنية. غير أن المواقف المعتدلة لأعضائها ومعارضتهم للتيار الراديكالي ضمن الثورة سيؤدي إلى اعتقال العديد منهم، سنة 1793 وإعدامهم.

«إن أول شعب مجاور مندمج معنا، سيعطي الإشارة بانبثاق الكونفدرالية الشمولية. وسنجد في الوطن الوحيد أفضل حكومة ممكنة، بأقل المصاريف الممكنة. هكذا، سيطلب منا الرجال المتحررون من قيودهم، النصيحة وسنصرفهم عن الاتحاد العابر للجماهير، لندعوهم إلى الاتحاد المنقذ للأفراد. فليس هناك سوى محيط واحد ولن يكون هناك سوى وطن واحد» (أناكارسيس كلوتس (Anacharsis Cloots)، 9 أيلول/ سبتمبر 1792، *Eloge de Gutenberg*).

هكذا، سينادي كلوتس بعمومية الوطن (universalisme de la nation) ضد الخصوصية الوطنية (particularisme nationaliste) معتبراً: «بأن العالم المجزأ إلى ألف مقاطعة متساوية، سينسى التسميات والاحتجاجات الوطنية القديمة». غير أن مفهوم الوطن الذي استبطن، إن صح التعبير، مشكلة خصوصية ما هو عمومي منفتح (la particularité de l'universel) والذي أبقته النزعة الجمهورية الثورية منفتحاً، لم يحل هذه المشكلة. فإذا كانت السيادة قد تأسست داخل الإرادة العامة، فأين سيتوقف هذا «العام»؟ طبعاً، فإن هذا السؤال سيصبح نقدياً بشكل كبير، خلال الحروب التوسعية (الإمبريالية) التي قادها نابليون (Napoléon).

ونحن نجد في الدفاع الداخلي التوتر نفسه بين الشمولية الجذرية وخصوصية الشمولية. فقد أثارت فكرة الحدود الطبيعية التي ربطت الهوية الموضوعية للهيئة السياسية بالتراب الوطني، مشكلة المواجهة بين إرادة الوطن وشروط وحدود شموليته الخاصة (كما تجلت في مواجهة الأمة، أو الشعب الوطني للحلف المقدس، أي لأنظمة الاستبداد التي ليس لها شعب). فالمشكل أصبح متعلقاً بالهوية

الذاتية للشعب صاحب السيادة داخل ترابه. وقد عبر الأب سييز (1748 ـ 1836) عن ذلك بدقة في عمله الشهير **ما المقصود بالطبقة الثالثة** (*Qu'est-ce que le Tiers- état?*) الذي صدر بضعة شهور قبل قيام الثورة (سنة 1789). ففي مرافعته ضد الامتيازات، بيّن سييز تفاهة تقسيم المجتمع إلى مراتب خاصة(*). فرجال الدين لا يمثلون نظاماً خاصاً بقدر ما يشكلون «مهنة عمومية» من بين مهن أخرى، مندمجة تماماً داخل التنظيم الاجتماعي. بالمقابل، فإن النبلاء يمثلون «طبقة ذات امتيازات» (caste) وهي طبقة غير مستقرة، تشكل استثناءً داخل النظام والقانون المشتركين «وتعتبر غريبة بيننا بفعل امتيازاتها المدنية والسياسية». إنها «شعب معزول داخل الوطن الكبير؛ ولا تكتسي خصوصيتها من كونها مجموعة فرعية داخل مجموعة أشمل هي الوطن، بل من كونها عنصراً طفيلياً «لا مكان له داخل التنظيم الاجتماعي». ولأن هذه الطبقة تعيش على حساب التنظيم المذكور، فإنها تشكل «عبئاً على الوطن» بدل أن تشكل «جزءاً منه». بقيت مرتبة طبقة عامة الشعب التي ستفقد خصوصيتها كطبقة، لتتماهى مع الوطن نفسه، مادامت المراتب المختلفة قد ألغيت:

«إذا ألغينا النظام الذي يحظى بالامتيازات، فإن الوطن لن يصبح شيئاً أقل، بل شيئاً أكثر. فما المقصود بعامة الشعب؟ المقصود بها الكل المعاق والمضطهد. وكيف سيكون مآلها في غياب النظام الذي يحظى بالامتيازات؟ ستكون كلاً متحرراً ومزدهراً. فلا شيء يمكن أن يتم بدونها؛ وسيكون كل شيء على أحسن ما يرام بدون الآخرين» (سييز (Sieyès)، 1789، الفصل الأول).

(*) يقصد المؤلف التقسيم الثلاثي داخل المؤسسة التمثيلية قبل قيام الثورة والذي تضمن ثلاث مراتب وهي: رجال الدين (clergé)، النبلاء (noblesse) والطبقة الثالثة (عامة الشعب) (tiers-état).

والمفارقة هي أن هذا البتر لم ينقص شيئاً، بل على العكس، مكّن من تحقيق الوحدة. فمن خلاله، تحررت طبقة عامة الشعب من وضعها كحالة خاصة، وأصبحت ما كانت عليه من قبل، أي شمولية، رغم طمسها من طرف الخصوصية الطفيلية للنبالة. فالخاصية الزائفة للنبلاء هي التي أظهرت طبقة عامة الشعب باعتبارها مجرد خاصية. ولأن الأولى انحطت فإن الثانية ستكشف عن طبيعتها الحقيقية. وانطلاقاً من الإقرار بكون الثالث (Tiers) هو الكل، تمكن سييز من قلب الحجة المستخدمة بكثرة في القرن الثامن عشر، من أجل تبرير امتيازات النبلاء، والتي تستحضر حق الاستيلاء المنبثق من احتياجات الفرانكيين (Franques) الذين تجد فيهم النبالة أصولها:

«يجب الإقرار بوجود الرغبة في العودة زمنياً إلى الوراء. لكن، على الطبقة الثالثة ألا تخشى هذه العودة إلى الأزمنة الماضية. فبإمكانها الرجوع إلى السلطة السابقة على الغزو؛ ومادامت تعتبر اليوم قوية بما فيه الكفاية لمقاومة أي غزو، فإن مقاومتها ستكون أكثر فاعلية بدون شك. فلماذا لا تعيد إلى غابات فرنكونيا (Franconie)، كل العائلات التي تحافظ على إدعائها اللامعقول، بكونها منحدرة من عرق الغزاة وبأنها وريثة حقوق الاستيلاء؟ وأعتقد بان الوطن الذي سيتم تطهيره، سيشعر بالارتياح عند زوال الاعتقاد بأنه مكوّن فقط من حفدة الغاليين (Gaulois) والرومان. وإذا ما أردنا التمييز حقاً بين أصل وآخر، أفلا يمكننا أن نكشف لمواطنينا البؤساء، بأن الأصول المنحدرة من الغاليين والرومان تساوي على الأقل، تلك المنحدرة من السكامبريين (Sicambres) والفلشيين (Welches) والهمج الآخرين الذين خرجوا من غابات ومستنقعات جرمانيا القديمة؟» (سييز، 1789، الفصل الثاني).

لقد عبر سييز عن حركة نظرية ستؤثر مدة طويلة على مفهوم الوطن؛ وذلك بتموقعه داخل مجال الحجة التي قلب حدودها (termes) عبر ربطه في الآن نفسه، بين المعيار الأرستقراطي للجنيالوجيا والبنوة ومعيار الذات السياسية للشعب. هكذا، عمل على إدراج مفهوم الوطن داخل خطاب حول الأصل، سيجعل من الهوية الوطنية، في المقابل، مبدأ للاحتجاج ولإعادة تأسيس الدولة. فعبر مفهوم الوطن، ستبرز الخاصية التجديدية والإصلاحية للثورة (وهذه من أولى دلالاتها). فالثورة الوطنية لم يتم تصورها كقطيعة خالصة لا جذور لها، بل هي عودة إلى الأصل وإعادة امتلاك الهوية المضطهدة التي تم إخفاؤها، علماً بأن مظاهرها متجليةً في المكان والزمان. واستعادة «حدودها الطبيعية» تعني العثور من جديد على امتدادها الأصلي الذي فكّكه الطغاة (حتى ولو اتسع هذا الامتداد ليشمل الكوكب الأرضي برمته. «فليس هناك سوى محيط واحد وليس هناك سوى وطن واحد، كما قال كلوتس»). إن استعادة الطبقة الثالثة للسيادة، هي إعادة اكتشاف لهويتها الأولى باعتبارها كلاً؛ وتجاوز لعملية التحويل التي قامت بها الأنظمة الاستبدادية والملكية وأصحاب الامتيازات، حيث جعلت منها «لا شيء» (rien).

في خطابات السنة الأولى للحرية، التي سبق ذكرها، لم تكن الدولة قد أسست بعد؛ وحسب التمييز الذي وضعه روبسبيار، فهي في طريقها إلى التأسيس، لكنها لم تتوفر بعد على دستورها. لنفحص الآن الوضعية العكسية لدولة فقدت دستورها وأصبحت مطالبة بالعثور على أساسها من جديد. وخير نموذج على ذلك، وضعية ألمانيا التي وجه إليها الفيلسوف الألماني يوهان غوتلب فيخته (J. G. Fichte) (1762 ـ 1814) خطاباته الموسومة بـ«خطابات إلى الأمة الألمانية» (1807)، خلال الكارثة التي حلت بالبلد، نتيجة الانتصارات

النابليونية. فعبر تطويره لنظرية الوحدة الأصلية للشعب (urvolk)، قام فيخته بتحويل ملموس لمسألة تأسيس دولة الحق الجمهورية، منتقلاً من الإشكالية القانونية السياسية المدموغة بالحق الطبيعي للأنوار، وهو ما أدى به إلى مناقشة العلاقة التي حددها كَنْت (Kant) بين الحق والأخلاق[2]، إلى الإشكالية التاريخية ـ الثقافية التي ستضع اللغة أولاً وقبل كل شيء، في قلب مشكلة الوحدة والهوية الوطنيين، وليس التاريخ أو الجغرافيا الطبيعية.

وبالفعل، فإن وحدة الدولة حسب فيخته، ليست قانونية ـ سياسية، كما أنها لا تبرز من خلال موضوعية التراب الوطني؛ وباختصار، فهي لا تختزل في إطار ما دمرته الانتصارات النابليونية، بتزامن مع الفترة التي صاغ فيها فيخته خطاباته. إنها تكمن في وحدة أساسية، لا تعتبر حدودها الجغرافية ولا مؤسساتها السياسية سوى نتاجها الإمبيريقي أو تغيرها الظاهري:

«فالناس لا يشكلون أبداً شعباً موحداً، لكونهم يعيشون داخل حدود جبلية أو نهرية، بل على العكس من ذلك، إنهم يعيشون معاً، وهم محميون لحسن حظهم، من طرف الأنهار والجبال، لأنهم يشكلون شعباً موحداً وفق قانون طبيعي أسمى بشكل لا محدود» (فيخته (Fichte)، 1807، ص 394).

---

(2) سيقوم فيخته الذي كان تلميذاً لكَنت، خلال سنوات تدريسه الأولى في يينا (Iéna) ومدافعاً متحمساً عن الثورة الفرنسية (وهو الحدث الذي ساعده على فهم المكانة الحاسمة التي تشغلها الأنا الحرة داخل المعرفة الفلسفية) وقارئاً مداوماً لروسو أيضاً، بإعادة صياغة السؤال: «ما الذي يجعل من شعب ما، شعباً؟»، على أساس استنباط عقلي (déduction rationnelle) للحق، انطلاقاً من نظرية الأنا الخالصة (moi pur)، وذلك ضمن عمله الموسوم بـ «مساهمة في تصحيح أحكام الجمهور حول الثورة الفرنسية» الصادر سنة 1793.

وتكشف الخاصية الطبيعية لهذا القانون عن طبيعة روحية مستمدة من اللغة لغةً أصليةً (ursprache) كماهية ما قبل سياسية (لأن كل فن سياسي وكل اتفاق إرادي، يفترضان وجودها)، تؤسس وحدة الشعب داخل تفاهم ووفاق، في إطار الكل وعبر «تعددية الروابط الخفية».

> «فما يفهم بشكل متبادل ويمتلك القدرة على أن يجعل نفسه مفهوماً بوضوح أكبر، ينتمي إلى المجموعة نفسها، وهو طبعاً واحد لا يقبل القسمة» (فيخته، 1807، ص 324) .

ويستخلص فيخته ما يلي في خطابه الثالث عشر:

> «لا يمكن لمثل هذا الشعب أن يستقبل في أحضانه شعباً آخر ينتمي إلى جهة ويحمل لغة مختلفتين، و يسعى للاختلاط به، لأن ذلك سيؤدي إلى ارتباكه وإلى إلحاق الضرر الكبير باستمرارية تقدم ثقافته» (المصدر نفسه).

إن اختلاط الشعوب ذات الثقافات المتنافرة، لا يمكنه إلا أن يهدد الهوية الروحية للشعب بالدمار، وبالتالي أن يهدد معنى تاريخ هذا الشعب الذي سيكون مستقبله معرضاً للخطر حتماً. وإذا ما كانت هذه الأطروحة ترجع بالأساس إلى ظرفية الاحتلال الفرنسي لألمانيا، فإنه يسهل علينا أيضاً فهم الاستعمالات الوطنية والقومية التي سيخضع لها نص فيخته. فأيديولوجيو الإمبريالية الجرمانية العنصريون، سيعتمدون عليه، متخلين عن نزعة فيخته الجمهورية. وهو ما حدث عندما دعا بسمارك (Bismarck) إلى العمل على بناء الوحدة الوطنية لألمانيا، حيث أدرج هؤلاء الأيديولوجيون القومية داخل العدة الأيديولوجية لسياسة التوسع الألماني وربطوا أساسها

بالعرق والتاريخ والثقافة وروح الشعب؛ وهو الأساس الذي اعتبر متحدراً من الفرسان الطوطونيين (chevaliers teutoniques) (انظر مثلاً؛ هنريك فون تريتشكه (Heinrich von Treitschke)، *Histoire de l'Allemagne au XIXe siècle*، 1879–1894).

وتجدر الإشارة إلى وجود مفارقة داخلية ضمن «الخطابات» وفي إطار الظرفية التي أرسل فيها فيخته مثل مكيافيللي (Machiavel) عند نهاية مؤلّفه «الأمير»، نداءه إلى أمة ألمانية مرتبكة ومفككة ومزعزعة بفعل هزائم يينا وتيلسيت (Tilsit) وإعلان نابليون عن حل الإمبراطورية المقدسة (Saint-Empire)؛ حيث سيبدو هذا النداء في المقام الأول، وكأنه دعوة إلى المقاومة. لكن ما هي طبيعة هاته المقاومة؟ وما هو بالضبط مضمون هذا النداء الذي اعتبره فيخته في الخطاب الرابع عشر، بمثابة «حل» استعجالي؟ إن هذا الحل، هو الذي يجب على كل واحد إيجاده، فيما وراء الواقع الإمبيريقي للدولة (المهزومة واقعياً)؛ والمقصود به الوحدة الأصلية للشعب أو للجماعة (urvolk). وتعتبر هذه الوحدة التي تنبثق منها الهوية الوطنية، بمثابة الحصن الأخير والمستمر الذي يتعين اللجوء إليه عندما تتعرض الهيئة السياسية الخارجية أو الظاهرية للدولة، إلى الحصار أو الدمار. فإمكانية إعادة تأسيس الدولة ذاتها، تخضع لحماية هذا المبدأ النهائي للوحدة، الذي هو أيضاً المكان النهائي لانبعاث روحي وأخلاقي، تتوقف عليه إعادة التسليح العسكري والاسترجاع الفعلي للأراضي المحتلة. هكذا، سيتأسس البناء السياسي لألمانيا الموحدة. داخل دولة وطنية، من خلال الوعي وبحدتها الروحية الحاضرة باستمرار لدى كل فرد من أفرادها، بحيث يتعين على كل واحد إحياؤها في ذاته ومن أجل ذاته. وسواء وجدت الدولة أو لم توجد، فإن كل فرد يحمل ذاتياً وبواسطة لغته، كل الوطن، وهو

مسؤول عن هذا الأمر ويجب عليه أن يعبر عنه، بأن يصبح هو نفسه بؤرةً لمقاومة المحتل الفرنسي وبالتالي، فإن هذا الحل المتمثل في حفاظ كل واحد بداخله، على الوحدة الأصلية للشعب، سيعني أيضاً كما لاحظ إتيان باليبار (E. Balibar)، البحث عن «ملجأ» (*Zufluchtsort*) (باليبار (Balibar)، 1997، ص 137-140). إن هذا الجانب الثاني سيقلل من أهمية منظور الفتح الخارجي الجديد للدولة القطرية (l'état territorial)، وسيؤكد أكثر على تعميق الهوية الوطنية داخل واقعها الأساسي، كهوية إتيقية لجماعة روحية بشكل خالص. هكذا لن يعتبر نداء فيخته، كدعوة للانتقام، بل كعودة إلى الذات؛ وستترك الرغبة في فتح خارجي جديد، المكان لفتح داخلي جديد ضد السلبية الأخلاقية والجمود والصبر، التي تهدد جميعها الأمة الألمانية بالتحلل داخل إمبراطورية أجنبية. فالأمر يتعلق أساساً بنداء من أجل الصراع الداخلي ضد التخلي عن تحمل مسؤولية «ذات» (Selbst) هذه الجماعة أو هذا الشعب الروحي. وفي آخر المطاف، فإن الخاصية الوطنية ستنغرس داخل هذه الجماعة المعبرة عن التفاعل المتبادل بين اللغة الألمانية والثقافة الأخلاقية. ومقابل الأساس «الميتا ـ سياسي» للتفاعل بين الشعب واللغة، يبرز التوجه الفوق سياسي (suprapolitique) كتوجه أخلاقي. وهنا يحدث الانفصال بين الوطن والدولة، أو بتعبير أدق، بين الأمة كشعب يشترك في اللغة ومجال الفعل السياسي وعلاقات القوى بين الدول العظمى، على المشهد الإمبيريقي للتاريخ. وكما رأينا لدى الثوار الفرنسيين، فإن المفارقة تمثلت في كون التأسيس الوطني للدولة التي لم تكن قد تأسست أو تشكلت بعد أو التي تم «تفكيكها»، فرض نفسه كضرورة قبل تشكلها. وسواء تعلق الأمر بإعادة الامتلاك الثوري أو بالانبعاث الأخلاقي، فإن مثل هذا التأسيس يبدو وبشكل مسبق، مفترضاً من طرف الأساس القانوني والسياسي والمؤسساتي للدولة.

2 ـ الدولة في التاريخ والتاريخ في الدولة: الدائرة الوطنية

كما لاحظنا، فإن مفهوم الوطن في علاقته غير المستقرة بين القرب والبعد، مع مفهوم الدولة كمأسسة للسيادة، هو مكان تمفصل دقيق بين الفكر السياسي وأشكال المعرفة المتنوعة الأخرى ـ مثل الدراسات اللغوية والجغرافية والتاريخية ـ فضلاً عن المعرفة القانونية التي حظيت باهتمام الفلسفة السياسية الكلاسيكية. وسيعرف هذا التمفصل اتساعاً غير مسبوق، خلال القرن التاسع عشر، بموازاة مع عملية مأسسة هذه التخصصات داخل الجامعة الحديثة؛ والتي سيشرع في تطبيقها مع بداية القرن المذكور في ألمانيا وبعد ذلك، في إنجلترا وفرنسا. وضمن هذا السياق، ستلعب المادة التاريخية دوراً أساسياً، كما أن أهمية الخطابات التاريخية داخل ومن أجل الفلسفة السياسية، ستكون هي نفسها موضوع مساءلة فلسفية. ومن الممكن فهم هذا الأمر بشكل أفضل، إذا تذكرنا الفصل الذي قام به فيخته بين الذات أو الأمة (الشعب الوطني) والدولة. وهو الفصل الذي ستسعى حركات «التحرر الوطني» العديدة ومختلف الصراعات من أجل إنشاء دولة وطنية على مدى القرن التاسع عشر، إلى إخفائه أو اختزاله. وهنا سيلجأ الفكر السياسي إلى الفيلولوجيا (التي ترتبط بها المواد المذكورة بمعنى ما)، من أجل تبرير هذا الاختزال، أي من أجل فرض الاعتراف بهوية الجماعة كأمة، وبالتالي إضفاء الشرعية على مطالبتها بإنشاء دولة مستقلة. هكذا، وعلى عتبة التاريخ المعاصر، سيتشابك داخل براديغم الدولة الوطنية، كل من الفكر السياسي والخطاب التاريخي، وهو الخطاب الذي سيجد هنا أحد شروط مأسسته كتخصص مستقل. لكننا سنصطدم في هذه الحالة بمفارقة. ذلك أن استقلالية علم التاريخ ستتحقق خلال القرن التاسع عشر بالتركيز على موضوع الأمة أو الشعب الوطني، أي على تحديد

متعدد الجوانب من الناحية السياسية. ومن الممكن أن ندعو هذا التشابك بين النموذج السياسي للدولة الوطنية والخطاب التاريخي، «دائرة وطنية».

«فقد أصبح التاريخ عند نهاية القرن التاسع عشر، شأناً، وطنياً، وأصبحت الخاصية التاريخية بعداً من أبعاد الوعي الجماعي. هكذا، بدت معرفة الماضي الوطني كوسيلة لتأكيد وحدة الجماعة تحت سلطة الدولة نفسها. وفي الوقت الذي تأكدت فيه موضوعية هذه المعرفة، انبثقت أساطير جديدة، هي عبارة عن أدوات للنفوذ» (بيزييه (Pisier)، 2004، ص 336).

بلغ هذا التشابك بين التاريخ والفكر السياسي، أوجه في فرنسا خلال الجمهورية الثالثة، لدى المؤرخين الجمهوريين بالمدرسة المنهجية (école méthodique) وأعضاء هيئة تحرير «المجلة التاريخية»، مثل غبريال مونو (G. Monod) وبشكل ذي دلالة لدى إرنست لافيس (E. Lavisse) (1842–1932)، المستشار بوزارة التعليم والمشرف على إصلاح التعليم الثانوي وأيضاً على العمل الضخم الموسوم بـ «تاريخ فرنسا»، الذي سيصدر خلال العقدين الأول والثاني من القرن العشرين والذي سينجز انطلاقاً منه، كتاب مدرسي مختصر، يهدف إلى «تكوين أجيال من الشباب الوطنيين». وهو البرنامج المطبوع بحالة «الإذلال» الناتجة عن هزيمة فرنسا على يد ألمانيا سنتي 1870 و1871 وتوقها إلى الانتقام من هذا العدو التاريخي. غير أن ربط التاريخ بالفكر الجمهوري، منذ العقود الأولى للقرن التاسع عشر، سيجد أفضل معبّر عنه في شخص جول ميشليه (Jules Michelet) (1798–1874)، الذي يعتبر مؤلفه **تاريخ فرنسا** بمثابة صورة عظيمة، تتداخل فيها المؤسسات والتخيلات الجماعية

والجماهير الشعبية والأبطال المتميزين وأنماط الحياة والأحداث السياسية والعسكرية التي تنبثق منها الذات الوحيدة والحقيقية للتاريخ؛ ونقصد بذلك شعب فرنسا الذي تكون كأمة، عبر تجارب الزمن والذي سيعيد له المؤرخ هويته الغنية وتهوره وصراعاته وتقدمه الذي بلغ في النهاية، مرحلة الثورة الفرنسية. ومن الممكن تقريب ميشليه إلى حد ما، من غوتفريد هردر (G. Herder) الشاعر وفيلسوف التاريخ وصاحب مؤلف «أفكار حول فلسفة تاريخ الإنسانية» (1784-1791). ذلك أن ميشليه هو بمعنى ما، الصدى الفرنسي والجمهوري لهذا المفكر، رغم العقود الفاصلة بينهما. فهو أيضاً مؤرخ وشاعر رومانسي، يسرد وقائع التاريخ بغرض إحياء روح الشعوب الماضية من جديد. وعلى غرار هردر، فقد اهتم وتحمس لمعرفة خصوصية كل شعب، من منطلق أن الحياة الروحية لهذا الأخير، تجد تعبيرها في بنائه الهندسي وأراضيه ولغته وفنونه وثقافته. لكن الاختلاف بين الرجلين يتمثل في كون هردر مناهضاً لعمومية «الأنوار» الفرنسية، التي سيأخذ عليها إنكارها للتنوع الغني للثقافات، معتبراً ذلك مصدر اضطهاد لا ينتهي للآخرين؛ كما سيؤكد على عدم قابلية أي شعب من الشعوب للاختزال وعلى «العبقرية الوطنية» التي تشكل وحدته الداخلية الحية (وهذا سبب من بين الأسباب التي ستبرز تأثيره على انبثاق النزعات القومية لدى الشعوب الناطقة بالسلافية (Slave) وخصوصاً شعب التشيك، في نضالها التحرري من قبضة الإمبراطورية النمساوية ـ المجرية). أما ميشليه، فإنه سيبحث عن استعداد الشعوب المتمايز للاختلاط وعن الوحدة داخل هذا الأخير. فهو يرى من خلاله، تلك العملية التاريخية لتشكل قيمة الشمولية (وهذا التشكل هو عبارة عن تكون وتقدم في الوقت نفسه). وهنا يتجلى في نظره، تميز الشعب الفرنسي. فالشمولية التي يحملها لا ترتبط بهوية موجودة مسبقاً في العهود السحيقة، بل إن التاريخ

سيبرزها تدريجياً، وهي تتمثل في القدرة على تحقيق الوحدة التي ستتطور داخل هذا التاريخ وبواسطته. لذلك، يعتبر هذا الأخير بمثابة عملية تحرير متقدمة عبر الزمن، لكن متحققة بأشكال متفاوتة، بحسب المناطق الجغرافية. وفي الواقع، فإن الجانبين مترابطان معاً، لأن المناطق الجغرافية تشكل عنصر الخصوصية بامتياز؛ وهو ما يحدد خصوصية الأمة ويميزها حتماً. وعلى العكس من ذلك، «فإن التقاء الأعراق واختلاط الحضارات المتباينة (...) هو أقوى مساعد للحرية. فالأقدار المختلفة، الناتجة عن هذا الاختلاط، يلغي ويشل بعضها بعضاً، بواسطة عملية استيعاب شبيهة بتلك التي يقوم بها الجهاز العضوي أثناء تشكله والتي لا تدعم وحدتها إلا عن طريق الاندماج الخاص للعناصر المختلفة المكونة لها» (ميشليه (Michelet)، 1827، ص 447)[3]. وإذاً، فإن «عبقرية» الشعب الفرنسي «الخاصة»، لا ترجع إلى صفات أو مميزات خاصة، بل إلى «قابلية عمومية» وإلى استعداد لدمج كل الخصوصيات الإثنية

(3) سيستعيد إرنست رينان (Ernest Renan) (1823 ـ 1892) في ظرفية تاريخية وأيديولوجية مخالفة، هذه الفكرة ضمن محاضرته الشهيرة الموسومة بـ «ما هي الأمة؟» (1882)، غير أنه كان يروم تطبيقها على كل أمة وليس جعلها حكراً على الأمة الفرنسية. وقد اعتمد هدفاً حجاجياً مشابها وهو «نزع الطابع العرقي» (déracialiser) عن تصور الهوية الوطنية (سواء تم فهم العرق بألفاظ فيزيولوجية وجغرافية وإرثية أو تم ربطه باللغة أو الانتماء الديني)، ليجعل منها نتاجاً للتاريخ؛ بالمعنى المزدوج لكلمة نتاج، كمدة وكمهمة في الحاضر. «فالأمة هي روح ومبدأ روحي. وهناك أمران يعبران عن شيء واحد في الواقع، يشكلان هذه الروح وهذا المبدأ الروحي. يوجد الأول في الماضي، أما الثاني فيوجد في الحاضر. الأول هو عبارة عن امتلاك مشترك لميراث غني من الذكريات. أما الثاني فهو التوافق القائم والرغبة في الحياة جماعياً وإرادة الاستمرار في تثمين الميراث الذي تم تلقيه كاملاً غير مجزأ» (رينان، 1882، الفصل الثالث). فلا الأول ولا الثاني، سيخضعان هذا المبدأ الروحي للمبادئ المعتمدة من طرف «المتسامين» بالسياسة» وهي مبادئ العرق واللغة والمصالح والتلاؤم الديني والجغرافي والضرورات العسكرية.

والجغرافية أو العرقية، كيفما كان نوعها. وسيؤدي هذا الاستعداد، حسب ميشليه، إلى ميل حثيث نحو الدمقرطة، لأنه يساهم إجمالاً في «انصهار الأعراق، مثلما يساهم في تقارب الشروط» (ميشليه، 1827، ص 459).

بهذا المعنى حققت الثورة الفرنسية تصالح الشعب (الذي حرمته الملكية من المكانة التي يستحقها) مع الوطن (المتحرر من انقساماته الإقطاعية) وفتحت الطريق في الوقت نفسه أمام التحرر العام:

«فكل فكرة منعزلة من أفكار الأمم، تكتشف من طرف فرنسا. فهي التي تتحدث لغة أوروبا، مثلما تحدث الإغريق لغة آسيا. وهل هناك من هو أفضل منها للقيام بهذه المهمة؟ فعبرها تطور الشعور النظري والعملي بالعمومية الاجتماعية (généralité sociale) بطريقة أسرع مما لدى أي شعب آخر. وكلما حل هذا الشعور بالشعوب الأخرى، تعاطفت مع العبقرية الفرنسية وأصبحت هي نفسها فرنسا. فهي تمنحها عبر محاكاتها الصامتة على الأصل، السيادة الحبرية (Pontificat) على الحضارة الجديدة» (ميشليه، 1827، ص 470).

هكذا، نفهم كيف منحت ميثولوجيا ميشليه حول الشعب، نبراتها المختلفة للنضالات من أجل «التحرر الوطني»، التي تعددت في القرن التاسع عشر وساهمت في تقدم براديغم الدولة الوطنية، وأيضا في تفاقم حدة ثوراتها الداخلية.

3 ـ امتداد البراديغم الوطني وأزمات الدولة الوطنية

تم الإعلان عدة مرات وفي ظروف مختلفة، عن تشخيص «أزمة الدولة الوطنية»، إلى الحد الذي يمكن أن نعتبر فيه هذه الأزمة، مكوّناً داخلياً لهذا البراديغم النظري والسياسي. ومن المفيد اعتبار استمرارية هذه الحالة النقدية، نتاجاً مفارقاً لنجاحها السياسي

والأيديولوجي. فقد دعمت على مدى القرنين التاسع عشر والعشرين، مطالب حركات التحرر الوطني وأيضاً صراعات النفوذ بين الدول الأوروبية والاجتياحات الاستعمارية وحروب التحرر من الاستعمار. وأدى الامتداد السياسي والأيديولوجي لهذا البراديغم، إلى تفاقم التناقضات التي كان يحملها خطابه منذ البداية، وهو الخطاب الذي سيتحول باستمرار، بحسب الظروف المتنوعة التي تحرك تدخلاته على المستويين النظري والعملي. هكذا، سيندرج شكل الدولة الوطنية في قلب الخطابات والادعاءات والمطالب الأكثر تبايناً، في إطار توازن القوى الأوروبية، الذي ستزعزعه الحروب النابليونية، كما سيعيش حالة لا استقرار متتالية بفعل التأثيرات الاجتماعية والسياسية لتطور الرأسمالية الصناعية. هكذا، ستعتبر هذه الدولة مرحلة ضرورية نحو تحقيق الأخوة العامة لشعوب أوروبا ضد هيمنة الإمبراطوريات[4]. وبالتزامن مع ذلك، ستنبثق داخل الدول التي تعاني من أزمات اقتصادية حادة أكثر فأكثر، نزعات وطنية مختلفة، ما بعد رومانسية، تصف الوطن بروح الأرض وبالجوهر الخالد للشعب التاريخي، وأيضاً وضعانية (positivité) تستدعي دروس التاريخ والجغرافيا لدعم سيكولوجيا الأعراق والشعوب (كما هو الشأن بالنسبة إلى هيبوليت تاين (H. Taine)، صاحب كتاب **أصول فرنسا المعاصرة** (*Origines de la France contemporaine*) 1875-1893). وستعمل حركات التحرر الأولى، داخل الإمبراطوريتين العثمانية

(4) تم تبني مبدأ سيادة الشعب كسيادة وطنية، من طرف الحركات اليونانية والإيطالية والبولونية والمجرية التي رفضت الخضوع لآل هابسبورغ (Habsbourg) مثلما رفضت وصاية القيصر. وعلى سبيل المثال، فإن جيوسيبي مازيني (Giuseppe Mazzini) (1805 ـ 1872) الذي ناضل من أجل وحدة إيطاليا المتحررة من القبضة النمساوية، سيخضع صيغ ميشليه نفسها في مؤلفه **التحالف المقدس للشعوب** (1849) (*La Sainte alliance des peuples*)، حيث تصور الصراع كخطوة أولى نحو تحقيق الأخوة العامة لشعوب أوروبا.

والنمساوية ـ المجرية وانتفاضات سنتي 1848 و1849 والمحاولات الأولى للثورات الديمقراطية «القومية»، على إبراز الصراعات المهددة للتوازن الأوروبي القائم على التحالف المقدس بين الدول؛ وهي صراعات داخلية بالبلدان «المتقدمة»، تولدت عن التقدم الصناعي ومطالب الطبقة العاملة الكثيرة العدد والتي أصبحت واعية، أكثر فأكثر بقوتها وأهدافها التي اتخذت صبغة عالمية. وهي أيضاً صراعات بين الدول العظمى التي أدت الأزمات الاقتصادية إلى تعارض مصالحها. وفي هذا السياق، تطورت بفرنسا وألمانيا والمملكة المتحدة، نزاعات وطنية تقليدية، أسست انطلاقاً من قيم الأسرة والأجداد والقرية، أخلاق الطاعة والتضحية الوطنية للمحافظة على روح أو هوية الوطن، أو انبعاثها ضد الفوضى والانحطاط الداخلي «للحضارة الوطنية» وضد العدو الخارجي. ولن يعمل تطور السياسات الإمبريالية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، سوى على تعميق هذا التناقض الأيديولوجي ـ السياسي، فالدول الأوروبية التي صنعت في إطارها نظريات السيادة الوطنية، ستجد نفسها عرضة للانتقاد، باسم هذه النظريات ومن طرف الشعوب التي خضعت لهيمنتها الاستعمارية.

وفي أواسط القرن العشرين، أي في عزّ حرب التحرر من الاستعمار، تم التعبير عن هذا الموقف بشكل نموذجي من طرف الكاتب والطبيب النفسي فرانز فانون (F. Fanon) (1925–1961)، المناصر لحرب التحرير الجزائرية. ويجب ألا تتوارى الأهمية النظرية لأطروحاته، خلف موهبته الأدبية التي سخرها للتنديد بدون هوادة بأضرار الاستعمار. ففي مؤلفه **بشرة سوداء، أقنعة بيضاء** الصادر سنة 1952، فسّر فانون كيف أن الخطاب الوطني للدول الاستعمارية سيتخذ وجهاً آخر في عملية الاستعمار، يتمثل في الهدم العميق

لهويات الأهالي المتسمة بالتعقيد وفي إدراج تناقضات غير قابلة للحل داخل الحياة البيو ـ نفسية للإنسان المستعمر. هكذا، سيخترق الاستلاب، أي نزع الهوية الخاصة للأشخاص، علاقة هؤلاء بلغتهم وقيمهم وثقافتهم ومعتقداتهم وجسدهم أيضاً، أي كل العناصر التي ينبني من خلالها الوعي الذاتي (conscience de soi). والحال أن استعادة الهوية لا يمكن أن تتم داخل حنين ماضوي إلى القيم الأصلية، بل فقط عبر صراع الشعب المستعمر (أو المستعمرين الذين تشكلوا «كشعب» داخل ومن خلال هذا الصراع نفسه)، من أجل وجوده واستقلاله الوطنيين. ومن داخل هذا الصراع، يحدث الترابط الوثيق بين المقاومة السياسية وعودة الوعي الذاتي، غير أنه من الممكن أن يتضمن الصراع تناقضات منبثقة من نموذج الدولة الوطنية. وفي الواقع، فإن هذا الصراع الوطني لا يشكل بالنسبة إلى فانون، سوى مرحلة انتقالية نحو إلغاء النزاعات الماضوية والتقليدية والانعزال داخل الخصوصية والتي لا تنفصل في نظره عن أي نزعة وطنية. «وإذا لم يتم تفسير هذه النزعة الوطنية وإغناؤها وتعميقها وتحويلها بسرعة إلى وعي سياسي واجتماعي وإلى إنسية (humanisme)، فإنها ستؤدي إلى طريق مسدود» (فانون (Fanon)، 1961، ص 247). وستجد هذه الإنسية حسب فانون، مضمونها السياسي في «الأممية الاشتراكية» (l'internationalisme socialiste).

> «إذا كان البناء الوطني حقيقياً، أي إذا ما ترجم الرغبة الفعلية للشعب، فإنه سيكون بالضرورة مرفقاً باكتشاف نسبة القيم العامة. ففي قلب الوعي الوطني يسمو الوعي الأممي ويتم التحقق منه».

ولتوضيح أزمة نموذج الدولة الوطنية هاته، نقترح فحص التحليل المتميز الذي قدمته الفيلسوفة الألمانية حنة أرندت (1906 ـ 1975)،

بخصوص ظرفية يبدو فيها وضع هذه الدولة إشكالياً[5]. ففي مؤلفها الموسوم بـ **الإمبريالية** (1951/ 1958، II) فحصت أرندت الشروط التي عملت بمقتضاها معاهدات السلام الموقعة من طرف القوى المنتصرة غداة الحرب العالمية الأولى، على التقسيم الترابي لشرق وجنوب أوروبا، وذلك على خلفية تفكيك الإمبراطوريات النمساوية ـ المجرية والروسية والعثمانية وإقامة دول وطنية جديدة (بولونيا، المجر، تشيكوسلوفاكيا، النمسا، يوغوسلافيا). إن إقامة هذه الدول التي سعت بمكر إلى عزل ألمانيا والنمسا، قد استندت على مبدأ القوميات وعلى تصرف الأمم وشعوبها في استقلالها بحرية. ويشكل هذا الإقرار «الفوقي» بالحرية السيادية للشعوب المعنية أول مفارقة. أما الأمر المدهش، فيرجع بالخصوص، حسب أرندت إلى فرض نموذج للتنظيم القانوني والسياسي على أوروبا برمتها؛ وهو النموذج الذي تخطى إحدى أكبر أزماته، في صراع عالمي لم تستطع الدول الوطنية تفاديه. وفضلاً عن ذلك، فقد تم فرضه على أراضي لا تتوفر على الشروط ذاتها التي سمحت من قبل بالتشكل الأيديولوجي والمؤسساتي لهذه الدول، داخل الأنظمة الملكية العتيقة قبل الوطنية بأوروبا الغربية والتي حققت انسجامها الثقافي بعد مسار طويل:

«إذا انطلقنا من كون امتداد شكل الحكم القائم

---

(5) هي فيلسوفة ألمانية، تلميذة مارتن هايدغر (Martin Heidegger) في البداية، ثم كارل ياسبرز (Karl Jaspers) في ما بعد. وقد غادرت أرندت ألمانيا النازية سنة 1933، لتختار المنفى أولاً في باريس، حيث ارتبطت بعلاقة صداقة مع برتولد بريخت (Bertold Brecht) وفالتر بنيامين (Walter Benjamin)، ثم لتستقر في نيويورك بعد ذلك، وتحديداً سنة 1941. وهناك شرعت في تحرير كتابها الذي سيكسبها الشهرة منذ صدور طبعته الأولى سنة 1951 وهو **أصول الكليانية** (*Les origines du totalitarisme*) ويتألف هذا الكتاب من ثلاثة أجزاء سيعاد نشرها منفصلة سنة 1968، تحت العناوين التالية: **حول اللاسامية** (*Sur l'antisémitisme*)، **الإمبريالية** (*L'impérialisme*)، **النظام الكلياني** (*Le système totalitaire*).

بالبلدان المتوفرة على تقليد وطني قديم وراسخ، عاجزاً عن حل المشاكل الجديدة للسياسة الدولية، ومن كونه تعبيراً عن تدبير حكيم لا يحظى بالإجماع، فإنه سيكون من المشكوك فيه، التفكير في جلبه إلى منطقة تفتقر بالضبط إلى الشروط المناسبة لانبثاق الدول الوطنية، ونعني بذلك شعباً منسجماً ومتجذراً بأرضه» (أرندت 1958/1951، II، ص 244).

وستبرز ردود الفعل الاجتماعية والسياسية لهذه التناقضات ثغرات النظام الأوربي المهيكل على شكل دولة وطنية والذي سيخضع للخلخلة بفعل الحرب العالمية الثانية. ولقد ظهرت هذه الثغرات منذ سنتي 1919 و1920 ضمن تناسل «معاهدات الأقليات» التي تم إقرارها والتي لم تحل المشكلة المثارة داخل «الحزام المتشابك من الشعوب المختلطة». فالتداخل التاريخي لشعوب من قوميات مختلفة موجودة بالأقاليم الخاضعة سابقاً للدول المتعددة الجنسيات (états multinationaux) (روسيا، النمسا ـ المجر) وتنقلات الشعوب بسبب الحرب العالمية (الأولى) والهجرات الناتجة عن الثورة البلشفية، جعلت إنشاء هذه الدول الوطنية أمراً إشكالياً، خصوصاً وأن هذه الدول وضعت عشرات الملايين من الأشخاص جراء ذلك (ipso facto)، في خانة «الأقليات». ومع تنظيم إطار الدولة الوطنية الذي سيعوض الحقوق الإقليمية والإمبراطورية القديمة، بالحق الوطني كنموذج سياسي وقانوني حصري وسيجعل المواطنة تابعة للانتماء إلى الوطن (سواء حدد هذا الانتماء بمسقط الرأس أو البنوة النسبية (filiation généalogique) أو العرق السلالي (race éthnique))، فإن هذه الشعوب التي تشكل أحياناً أكثر من نصف السكان داخل حدود الدولة الجديدة، ستفقد وضعيتها القانونية والسياسية الأحادية

الجانب. هكذا، سيعترف لهذه الأقليات القومية (ألمان بولونيا، مجر رومانيا. . . إلخ). بحقوق ثانوية أو جزئية، محمية بشكل هش من طرف منظمات ومعاهدات دولية. وهناك أقليات بدون دولة (يهود(*)، غجر، أرمن، روس، مجردون من جانب حكوماتهم من جنسيتهم)، تجد أنفسها بدون حقوق، مادامت بدون وطن (Heimatlosen)، أي بدون جنسية (apatrides). وسواء تعلق الأمر بالأقليات القومية أو بالأقليات التي لا جنسية لها، فإن «معالجة» أوضاعها تستدعي اعتماد قوانين خاصة.

إن مختلف الإجراءات المتخذة، والتي تتموقع بين السذاجة والوقاحة، تعبر عن تبعية دولة الحق للدولة الوطنية، أي تبعية الاعتراف بالحقوق المدنية والسياسية وضمانها، لمبدأ الوطنية؛ وبالتالي فهي تعبر عن عجز الدولة الوطنية، القانوني والسياسي، عن تقديم حل لمشكل الأقليات، لأنها هي السبب الرئيسي لهذا المشكل. ستعمل أرندت على تحليل ثلاث مجموعات من الإجراءات، وهي سياسات «إعادة التوطين» (التي تعتبر بالنسبة إلى شعوب مستقرة منذ أجيال، بمثابة إبعاد أو نفي) ومنح الجنسية أو نزع الصفة القومية. ويعتبر الإجراءان، **الأول والثاني**، مصدرين لتوترات سياسية وطنية ودولية، غالباً ما تجعل ثمنها باهظاً. وكيفما كان الحال، فإنهما يعجزان عن إيجاد حل لوضعية الذين لا دولة لهم، أي «الغير قابلين للإبعاد»، مادامو منفيين في كل مكان وأجانب أينما حلوا. وهنا تبدو أهمية الإجراء **الثالث** الذي يعتبر في نظر أرندت من أبرز العلامات على حدة المأزق البنيوي الثاوي خلف براديغم الدولة

(*) طبعاً سيتغير الوضع لاحقاً بالنسبة إلى اليهود إثر اغتصاب أرض فلسطين وقيام دولة إسرائيل وممارسة سياسة الاستيطان التي تهدف إلى جعل الفلسطينيين بمثابة «أقلية» على أرضهم.

الوطنية، والمقصود بذلك، القيام بإجراءات نزع الصفة القومية، التي كان النظام النازي سيشرع في تطبيقها بصفة منتظمة والتي ستتبنى أغلب الدول الأوروبية في فترة ما بين الحربين، التشريع الخاص بها والموضوع لهذا الغرض (ad hoc). «ورغم أن هذا التشريع لم يستعمل الحق المذكور بكثرة، إلا أنه سيظل قائماً على الدوام، للسماح بالتخلص في كل فترة وحين، من عدد كبير من السكان» (أرندت، 1958/1951، II، ص 255). وتكتسي هذه الإجراءات التي رامت الدول الوطنية من خلالها، معالجة مشكلة أقلياتها، (أي القيام في الغالب بتعطيل مطالبها القومية)، دلالة سياسة أوسع من الملابسات التي ساهمت في خلقها(*). فقد كانت هذه الإجراءات منذ عشرينيات القرن الماضي «تقتضي وجود بنية للدولة، غير مستعدة للتسامح مع أي معارضة، وإن كانت هذه البنية لم تبلغ بعد درجة الكليانية؛ ومع ذلك، فهي تفضل فقدان مواطنيها على أن تمنح اللجوء لأفراد ذوي رؤى مختلفة» (أرندت، 1951/ 1958، II، ص 254). هكذا، تتخذ هذه الإجراءات قيمة معيارية أعم، «فنحن نميل تقريباً إلى قياس درجة المرض الكلياني، بحسب مستوى استعمال الحكومات المعنية حقها السيادي في نزع القومية». وقد كتبت أرندت ذلك في فترة بدأ فيها البلد الذي لجأت إليه «التفكير بجدية في حرمان الشيوعيين المولودين في أميركا من حق المواطنة» (أرندت، 1951/ 1958، II، ص 257). وفي نظر أرندت، فإن الدلالة السياسية الحقيقة لإجراءات الحرمان من الجنسية التي تجعل من «المرض

(*) تبرز المسألة الأرمنية كنموذج لهذا الوضع المتوتر؛ فرغم قيام كيان أرمني مستقل، مازالت لديه مشاكل مع القوميات المجاورة وما زالت علاقته بتركيا متوترة، نظراً لعمليات الاستئصال والإبادة التي تعرض لها الأرمن على يد العثمانيين. ويمكننا أيضاً، التذكير بالوضع الكردي، الأكثر تعقيداً في الوقت الحالي.

الكلياني» إمكانية داخلية للنظام السياسي للدول الوطنية، تجد نفسها في آخر المطاف، ضمن اللعبة الجديدة التي أقامتها، بين النظام القضائي والمؤسسة البوليسية، لأن التطور غير المسبوق لسلطات الثانية واستقلاليتها، تحققا بالضبط على هامش امتداد الأول، حيث تم إبعاد الأقليات بسبب وضعها القانوني الملتبس وفي أقصى الحالات، بسبب افتقارها لوضع قانوني:

> «إن الدولة الوطنية العاجزة عن تقديم قانون لأولئك الذين فقدوا حماية الحكومة الوطنية، ستضع المشكل بين أيدي الشرطة. ولأول مرة في تاريخ أوروبا الغربية، ستحظى هذه الأخيرة بكامل السلطات للقيام من تلقاء ذاتها بمراقبة الناس مباشرة. أما في مجال الحياة العامة، فلن تعود الشرطة أداة لاحترام وتطبيق القانون، بل ستصبح هيئة حاكمة مستقلة عن الحكومات والوزارات» (أرندت، 1951/ 1958، II، ص 266).

هكذا، ستساهم أهمية النظام البوليسي في أوروبا خلال فترة ما بين الحربين واستقلاله عن القانون والحكومة، في زيادة نسبة اللاجئين بدون جنسية (مثلاً بلغت هذه النسبة في فرنسا، قبيل الحرب العالمية الثانية، 10 في المئة من مجموع السكان). هنا أيضاً، ستبدو هذه الدينامية التي انطلقت في فترة ما بين الحربين وتطورت بوضوح تحت الأنظمة الكليانية التي سيبلغ فيها البوليس قمة سلطته القمعية، بمثابة نتاج بنيوي للنموذج القانوني ـ السياسي للدولة الوطنية، ستزداد حدته بحسب الظروف التاريخية والأهداف السياسية. والسؤال الذي سيظل مفتوحاً، في أفق تحليل أرندت، هو المتعلق بتفكير جديد حول المواطنة خارج هذا النموذج وبتأسيس لدولة الحق على أسس أخرى، مغايرة للأسس التي انبنت عليها السيادة الوطنية.

مراجع

Arendt, Hannah. *The Origins of Totalitarianism.* 1951. 2[e] éd. augm. 1958. Trad. fr. M. Leiris. *Les origines du totalitarisme.* T. 2: *L'impérialisme* (1951/1958, II). Paris: Fayard, 1982. Rééd. Paris: Seuil, 1997. (Points)

Balibar, Etienne. «Fichte et la frontière intérieure: A propos des discours à la nation allemande.» dans: *La crainte des masses.* Paris: Galilée, 1997. pp. 131-156.

———. et Immanuel Wallerstein. *Race, nation, classe. Les identités ambiguës* (1988). Paris: La Découverte/Syros, 1997.

Canivez, Patrice. *Qu'est- ce que la nation?.* Paris: Vrin, 2004.

Fanon, Franz. *Les damnés de la terre.* Paris: Maspero, 1961. Rééd. Paris: Gallimard, 1991. (Folio)

———. *Peau noire, masques blancs.* Paris: Seuil, 1952.

Fichte, Johann Gottlieb. *Der geschlossene Handelsstaat* (1800). Trad. fr. *L'état commercial fermé.* Lausanne: L'âge d'homme, 1980.

——. *Reden an die deutsche Nation* (1807). Trad. fr. A. Renaut. *Discours à la nation allemande.* Paris: Imprimerie nationale, 1992.

Guiomar, Jean-Yves. *L'idéologie nationale.* Paris: Champs libres, 1974.

Habermas, Jürgen. «Conscience historique et identité posttraditionnelle. L'orientation à l'Ouest de la RFA.» dans: *Kleine politische Schriften.* Suhrkamp Verlag, 1985-1990. Trad fr. Christian Bouchindhomme. *Ecrits politiques.* Paris: Cerf, 1990. Réimp. Paris: Flammarion, 1999.

Herder, Johann Gottfried. *Histoire et culture. Une autre philosophie de l'histoire* (1774); *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité* (1794-1791). Trad fr. Paris: Flammarion, 2000. (GF)

Michelet, Jules. *Introduction à l'histoire universelle* (1827). dans:

Oeuvres complètes. Paris: Flammarion, 1897. T. 35. Rééd. Paris: Armand Colin, 1962.

———. *Le peuple* (1846). Paris: Flammarion, 1992.

Pisier, Evelyne et François Châtelet (dir.). *Histoire des idées politiques*. Paris: PUF, 1982. Rééd, 2004. (Quadrige)

Renan, Ernest. *Qu'est ce qu'une nation?* (1882). Rééd. dans: *Qu'est ce qu'une nation? Et autres essais politiques*. Paris: Pocket, 1992. (Agora)

Sieyès, Emmanuel Joseph. *Essai sur les privilèges* (1788), *Qu'est ce que le Tiers- état?* (1789). Paris: PUF, 1989. (Quadrige)

الفصل الثالث
منطق الدولة: السياسة والمجتمع

1 ـ الدولة العقلانية

شغلت قضية الدولة اهتمام هيغل (Hegel)، بحيث تجلت في مختلف أعماله، من سنوات تكوينه بحلقة توبنغن (Tübingen) الدراسية، إلى صدور مؤلف **مبادئ فلسفة الحق** (سنة 1820) والذي تم فيه استثمار وتطوير الجزء المخصص «للروح الموضوعية» (l'esprit objectif)، ضمن موسوعة العلوم الفلسفية (الصادرة سنة 1817)؛ وهو المؤلَف الذي سيرافقه خلال تدريسه بجامعة برلين التي عين بها سنة 1818. ولا يتعلق الأمر في المؤلفين الأخيرين، بتحليل هذه الدولة التاريخية أو تلك أو بتحليل هذا القانون القضائي أو ذلك النظام المؤسساتي المتميزين بخصوصيتهما، بل بعرض «البرهنة العلمية على مفهوم الدولة» (هيغل (Hegel)، 1820، المقطع 256 ر). وتشمل هذه البرهنة عملية أوسع من ظاهرة الدولة على ما يبدو، وهي العملية التي يدعوها هيغل بـ الخاصية «الإتيقية» (éthicité) أو الإتيقا الاجتماعية (Sittlichkeit). ويقصد من خلال هذا العنصر الإتيقي، نظاماً من المعايير التي لا تتأسس داخل قيم متعالية ولا تنبثق من إرادة ذاتية خالصة، بل هي في الآن نفسه مموضعة داخل

مؤسسات مادية ومتجلية ذاتياً على شكل ترتيبات شخصية وجماعية، ضمن سلوكيات وتمثلات مشتركة. وتبرز هذه الإتيقا الاجتماعية التي تتوحد في إطارها الأبعاد الموضوعية والذاتية للجماعة، عبر ثلاث «لحظات» وهي: العائلة والمجتمع المدني (bürgerliche Gesellschaft) والدولة. ويتعلق الأمر هنا بثلاث لحظات منطقية وليس بثلاث مراحل زمنية متتالية. إنها عبارة عن ثلاثة مستويات يبلغها كل واقع جماعي (فنحن ننتمي دوماً إلى هذه المستويات الثلاثة المترابطة بشكل وثيق داخل وجودنا الإمبيريقي)، لكنها تشكل ثلاث درجات لتحقق هذه الإتيقا الاجتماعية أو حياة ما هو عام. ويجب الاحتراس أيضاً من فهم تسلسل هذه اللحظات المنطقية الثلاث على شكل استنباط خطي (déduction linéaire). فالمنطق المعني هنا، يتعلق بعملية جدلية لا يعتبر حدها (وهي الدولة هنا) مجرد نتيجة مستخلصة بشكل سلبي مما سبقها؛ فهذا الحد هو بمثابة نهاية، بالمعنى المزدوج للكلمة، أي كنتاج متحقق فعلاً بواسطة هذه العملية وبكونه منكشفاً في النهاية كأمر مفترض مسبقاً في الواقع، باعتباره أساساً ومبدأ للحركة الداخلية لهذه العملية ذاتها. وبذاك، يمكن لعملية الإتيقا الاجتماعية أن تحدد بوصفها حركة منطقية للتحقق الذاتي للدولة؛ ويمكن للدولة أن تحدد «كتحقق للفكرة الإتيقية» (هيغل، 1820، ص 333). ولا تختزل الدولة كواقع إتيقي؛ في بنيتها المؤسساتية وحدها، بل تتمثل في وحدة البعد الموضوعي للمؤسسات والبعد الذاتي للوعي الذاتي. وهذه الوحدة هي التحديد الأساسي للإتيقا الاجتماعية التي تعتبر الدولة بمثابة تحقق لها أي بمثابة العقلانية المتحققة. وهذا يعني أن بإمكان الدولة وحدها أن تعلل فعلاً هذا العنصر الإتيقي، المتمثل في جوهر الواقع الاجتماعي نفسه، بتعليل ذاتها (عبر تطوير مفهومها بشكل تام). ويشير هذا الأمر، إلى أهمية الدولة داخل النسق الهيغلي لفلسفة الحق.

ولكي نفهم بشكل أفضل، المكانة التي تحتلها الدولة داخل هذا النسق، يجب أولاً إدراك الدلالة التي يأخذها مفهوم «الحق» هنا، ثم معنى الإتيقا الاجتماعية داخل التطور المفهومي للحق وأخيراً معنى الدولة في لحظة الإتيقا الاجتماعية التي تشكل خاتمتها، أي الشكل الأكثر تفهماً لعقلانيتها المحايثة (rationalité immanente).

الحق (droit) حسب هيغل، لا يختزل في الملفوظات القانونية التي تقره، بل يتضمنها باعتبارها بعداً من أبعاده. وإذا ما أرجعنا الحق إلى تحديده الأكثر أساسية وعمومية، فسيكون بمثابة صيغ عديدة تتخذها الحرية كأساس وكغاية للمؤسسات والممارسات الاجتماعية. ومن هنا، يبرز الامتداد المثير لمفهومه في مؤلف **مبادئ فلسفة الحق**، حيث يدمج (أو يتميز من خلال) عدة مراتب للتحديد، من قبيل: «الحق المجرد» (أو حق فقهاء القانون) والذاتية الأخلاقية وأنماط مأسسة الحياة الإتيقية التي تنبسط بدورها داخل العائلة والاقتصاد والإدارة العمومية والسياسة. فمن أين انبثقت وحدة هذا التعقد؟ سيفسر هيغل ذلك، في المقطعين 29 و30، حيث اعتبر الحق هو «الحرية كفكرة» وبالتالي «فإن كل درجة من درجات تطور فكرة الحرية لها حقها الخاص، لأنه هو وجود ـ هنا (être- là) للحرية داخل أحد تحديداتها الخاصة» (هيغل، 1820، ص 138 - 139).

إذا كانت كل المجتمعات التاريخية تتوفر على مؤسسات للحق بالمعنى المألوف والحصري (أو على مؤسسات ذات صلة تدريجية به)، فإن بإمكان مفهوم الحق أن يبدو لذاته، ما أن تفكر الحرية ذاتها وتريد أن تصبح مبدءاً عاماً باستقلال عن كل «معطى» يفترض وجوده المسبق المستقل عنها أيضاً، مثل القيم الخاصة والمؤسسات والتقاليد. وتلك حسب هيغل، هي علامة الأزمنة الحديثة ودلالة الثورة الفرنسية بالنسبة إلى الفكر الفلسفي. غير أن هذا المبدأ سيظل صورياً وفارغاً وخاضعاً لعقلانية مجردة وجامدة، ما لم يعمل على

توضيح الأشكال الملموسة لتطوره، أي أشكال موضعته وتجليه الذاتي. وهي بالضبط، أشكال الحق المجرد والأخلاقية (Moralität) والإتيقا الاجتماعية (Sittlichkeit). ويعتبر الأولان (أي الحق المجرد والأخلاقية) شكلين للحظة الفورية للحرية كمبدأ عام. فالحق المجرد هو الذي شكل موضوع اهتمام الخطابات ذات النزعة الطبيعية (jus naturaliste) والمنظرين المحدثين للحق الوضعي (droit positif) القائم على مبادئ مجردة (مثل حقوق الإنسان) والمقونن (codifié) بطريقة نسقية. وبهذا المقتضى، ستكون الأخلاقية هي الحرية المتحققة داخل شكل الذاتية بالمعنى الحديث (وقد اخترقت هذه الحداثة (modernité) في الواقع، تاريخ المسيحية ومرت بالخصوص عن طريق الإصلاح الديني (réforme))، أي داخل الوعي الذاتي الذي يفهم باعتباره مصدراً لفكر ولإرادة عامين. ولا تتميز الإتيقا الاجتماعية عن هاتين اللحظتين (moments) وكأنها لحظة ثالثة مجاورة لهما فقط؛ بل هي نتاج لتناقضاتهما المحايثة؛ فهي في الآن نفسه، مستوى التحقق الذي يشملها؛ وبدل أن ترجع إليهما كمقتضيات (إمبيريقية أو نظرية) معطاة، فإنها تدمجهما وتعيد وضعهما (كلحظات تابعة)، في نظام تحديدها الخاص، لتبدو في الأخير كأساس عقلاني وكإطار جوهري. ويجب أن يفهم هذا التأكيد في معنيين، فبدون العنصر الإتيقي الاجتماعي يظل الحق، طبيعياً كان أو وضعياً، وتظل الذاتية الأخلاقية، عبارة عن تجريدين عارضين، غير قادرين على تعليل أنفسهما كلية. بالمقابل، فإن الحياة الإتيقية لا يمكنها التغاضي عن هذين التحديدين الأولين؛ مثلاً، لا يمكن اعتبارها بمثابة انصهار للإجراءات الفردية داخل الاستعطاف (الإيتوس) الجماعي، كما هو الشأن بالنسبة إلى تلك المساهمة المدنية المباشرة «للقدماء» (anciens) التي سبق لكونستان أن وجّه بصددها المؤاخذة إلى روسو، لكونه أعاد إليها الاعتبار دون

استحضار لاختلاف الأزمنة[1]. وعلى العكس من ذلك، فإن العنصر الإتيقي الاجتماعي يتضمن في ذاته «حق خصوصية الذات في أن تجد نفسها مكتفية أو، وهو ما يعني الشيء نفسه، الحق في الحرية الذاتية (liberté subjective)» (هيغل، 1820، ص 221).

غير أن هذه الحرية الذاتية لا يمكنها أن تكون مسلّمة أو مقذوفاً بها داخل حالة الطبيعة ولا يمكنها أن تكون مستقرة داخل الطبيعة الإنسانية أو منسوبة إلى ذات متعالية (sujet transcendental) مشكلة لها. فهيغل يعارض هنا الخطابات الحديثة ذات النزعة الطبيعية، لسببين: لأنها تكتفي أولاً بافتراض إرادة فردية موجودة لذاتها وتجعل منها شرطاً للنظام الاجتماعي والقضائي والسياسي. ولأنها لا تستطيع الإقرار بضرورة هذا المقتضى، حيث يتعين عليها إرجاعه إلى حالة الطبيعة المصطنعة والمتخيلة. وفضلاً عن ذلك، فإن هذه الحرية الفردية الطبيعية، لم يتم التسليم بها كمبدأ للنظام الاجتماعي والسياسي إلا لكي تنفى من طرفه، مادامت المؤسسة المصطنعة لمثل هذا النظام (أي العقد الاجتماعي) تقتضي بالضرورة، تقييد هذه الحرية الطبيعية، إن لم نقل إلغاءها بكل بساطة. وعلى العكس من ذلك، يتصور هيغل الفردانية كشكل للوعي الذاتي (الذاتية الأخلاقية) وكشكل قانوني (الشخصية القانونية)، باعتبارها مشكلة اجتماعياً وسياسياً أي باعتبارها نتاجاً تاريخياً وليس مقتضى مجرداً (présupposé abstrait). وهنا تتغير مشكلة العلاقة بين الحرية وأنماط تنظيم الحياة الاجتماعية والسياسية. فهي لم تعد تطرح بتعابير تقييد أو تضييق الحرية الطبيعية المفترضة، وكأن الجماعة القانونية ـ السياسية لا يمكنها أن تقوم إلا من خلال نفي مبدئها، بل تصبح مشكلة تحقيق هذا المبدأ ضمن الأشكال الوضعية والمتمايزة التي تكون

---

(1) انظر القسم الأول من هذا الكتاب، الفصل الأول، 2.

الوجود الاجتماعي، أو بتعبير أدق، أنماط وجود الإتيقا الاجتماعية. وباختصار، يجب إدماج الحرية الذاتية ومعرفة هذه الحرية، كمعرفة ووعي ذاتيين، داخل نظام الاستنباط العقلي الذي سيكون أيضاً بمثابة حركة الوضع الفعلي (وليس حركة الاقتضاء المجرد) لهذه الحرية الذاتية في عالم الثقافة وهو العالم الاجتماعي والتاريخي الذي يدعوه هيغل «الروح الموضوعية».

وهذا النظام الديناميكي هو المعروض بالضبط، من خلال اللحظات الثلاث للإتيقا الاجتماعية وهي العائلة والمجتمع المدني[2] والدولة، بوصفها وسائط ثلاثاً تكتسب الحرية داخلها وعن طريقها موضوعيتها ومعرفة واقعها الموضوعي. وكما سبق القول، فإن النظرية الهيغلية في الدولة، لا تنفصل عن نظريته في المجتمع، بل إن المجتمع نفسه، كما كتب هيغل، هو «الاختلاف القائم بين العائلة والدولة»، مثل الاختلاف بين قطبي العنصر الإتيقي الاجتماعي المباشر والخاضع للوساطة. وإذا ما كانت العائلة تظهر هنا كأول لحظة من لحظات الإتيقا الاجتماعية، فإنها لا تختزل في كونها خلية طبيعية للتناسل البيولوجي، بل تشكل العنصر الأول، بمعنى ما هو أكثر فورية، أي بمعنى الحالة الوجدانية الأساسية، العديمة التفكير التي تتكون الفردانية من خلالها، داخل روابط التضامن الأولي، التي تندمج فيها بشكل تام. ومن الواضح أننا نواجه هنا فردانية «متفردة» (individualisée) بشكل ضعيف جداً، إن صح التعبير؛ مادامت الذاتية

(2) استثمر هيغل هنا لفظ «المجتمع المدني» أو «المجتمع البورجوازي» (civil society) بالإنجليزية وBürgerliche Gesellschaft بالألمانية، المستعمل من طرف التيار المدعو بـ «الأنوار الاسكتلندية»، وهو أحد أبرز الأمكنة الثقافية للاقتصاد السياسي للقرن الثامن عشر والذي نذكر من بين ممثليه شافتسبوري (Shaftesbury) ودايفد هيوم (David Hume) وآدم سميث (Adam Smith) وآدم فرغسون (Adam Ferguson) (1723 ـ 1816) صاحب مؤلف: *Essai sur l'histoire de la société civile* (Londres: [s. n.], 1766).

لا تتطور في إطارها ولا تنتمي إليها إلا باعتبارها «عضواً» وليس «كشخص لذاته»، يؤكد ذاته عبر وجود مستقل (هيغل، 1820، المقطع 158). ومن الأفضل رؤية التناقض الديناميكي داخل العائلة والذي يجعل منها، تلك البنية المنتجة الأكثر فورية، للرابطة الإتيقية. ففي البداية، تخترق العائلة التي لا تشكل خلية منغلقة، من طرف العمليات الاقتصادية للمجتمع المدني، التي تجعلها منفتحة على خارجها، أو إذا ما عبرنا عن المسألة بشكل معكوس، تسجل داخل النظام الفوري للعائلة، تداول وتوزيع الخيرات الاجتماعية (هيغل، 1820، المقطع 171)؛ ثم، إن التناقض الداخلي للعائلة يتجلى داخل العملية التربوية التي تعتبر هذه العائلة مكانها والفاعل فيها؛ وهي العملية التي تؤدي إلى حلها من الداخل كعنصر إتيقي، عبر تشكل فردانية قادرة على الوجود المستقل داخل المجتمع والدولة (هيغل، 1820، المقاطع من 173 إلى 180). والحال، أن استقلالية الفرد داخل المجتمع المدني تبدو على الفور، متأرجحة ومتناقضة بشكل عميق.

على مستوى أول يقتضي هذا «المجتمع المدني البورجوازي» بأن يصبح الأفراد فعلياً وواقعياً، مستقلين ومعزولين، بحيث يبرز كل واحد كخصوصية غير مختزلة، وبالتالي لا يرجع أي فرد إلى الآخر إلا باعتباره غاية لنشاطه الخاص (هيغل، 1820، المقطعان 183 و187). وعوض العنصر الوجداني الانصهاري للعائلة، سيسود تمثل المصلحة الخاصة الذي يعزل الأفراد بعضهم عن بعض، وفي الوقت نفسه، لا يثير علاقاتهم في ما بينهم إلا كعلاقات خارجية. وهذا معناه، أنه إذا كان المجتمع المدني يشكل لحظة من لحظات الإتيقا الاجتماعية، فإنه يعتبر مع ذلك، لحظة سلبية بشكل عميق، مادام يعرِّض وحدة العنصر الإتيقي الاجتماعي لتشتت جزيئي (atomistique). فالمجتمع يهدد بإلغاء ذاته، ليس بالعودة إلى حالة الطبيعة الوهمية بل داخل نظامه الخاص، وفق هذا الميل الأول نحو

التخصيص (particularisation) الذي يحدد المجتمع المدني. وهذا سبب قوي حسب هيغل، للتمييز بصرامة بين المجتمع والدولة ولرفض النظريات التي ترجع أساس الدولة والقوة السيادية، كما هو الشأن بالنسبة إلى فكرة العقد الاجتماعي، إلى مجرد علاقة بين الخواص. فهذه النظريات، تنقل داخل مفهوم الدولة، وبشكل غير ملائم، تصور الذات الاقتصادية، الذي تبلور في الأنثروبولوجيا والاقتصاد الكلاسيكيين، حيث يعتبر الفرد المعزول كغاية حصرية لنشاطه وحيث لا يعي ذاته إلا عبر تمثلات مصالحه وحاجاته الخاصة، المموضعة داخل شكل الملكية الخاصة (هيغل، 1820، المقطع 182 والمقطع 258 ر).

ثانياً، إن هذه الخصوصية المتميزة، تسقط حتماً في تناقض مع نظام العلاقات (علاقات التعاون والشغل والتبادل) التي ينخرط فيها الفرد بالضرورة. وهذه الضرورة مزدوجة، فالفرد في حاجة ماسة إلى هذا النظام لتلبية ما يعتبره حاجيات خاصة، وداخل هذا النظام الذي يتمثله بوسيلة لتحقيق الغاية الحصرية لنشاطه الخاص، سيصبح هو نفسه حتماً، مجرد وسيلة بيد أفراد آخرين، سيتصرفون بالطريقة نفسها. وهو ما يعني، وبشكل مفارق، أن الأفراد لا يمكنهم الانعزال إلا داخل أشكال التضامن التي ينسجونها بينهم بطريقة واعية أو لا واعية. وينتج عن ذلك، أن ما هو عمومي - أي المجتمع في كليته - يبدو بالتناوب، وسيلة من أجل غايات فردية، وغاية «تستعمل» إن صح التعبير، الأفراد الخصوصيين باعتبارهم وسائل لتحقيق نظامها المستقل، على شكل تنظيم فوق - فردي ومجهول، للتمثلات والتفاعلات المتبادلة.

هنا نفهم جيداً، الطريقة التي يمهد التناقض من خلالها للدولة التي ستدمجه بوصفه لحظة ضمن مفهومها (كمظهر غير مرضي non pathologique)، بل مندمج في العقلانية السياسية)، عبر تتبع تعميقه

المتزامن داخل الوعي الفردي وداخل التنظيم الجماعي الموضوعي؛ ذلك أن تسلسل هذين البعدين هو المحدد لتكوين الوعي الجمعي (conscience collective). وإذا كان الفرد الاجتماعي يعي خصوصيته عبر تمثل حاجاته ومصالحه كغاية حصرية لنشاطه، فإن هذه الحاجات والمصالح، تظل دوماً خاضعة للجمعنة؛ كما أن نشاط هذا الفرد يندرج دوماً مسبقاً (toujours déjà)، ضمن التنظيم السوسيو ـ اقتصادي والقانوني للمارسة الاجتماعية. وبصيغة أخرى، فإن الحاجة كشكل فوري للمصلحة الفردية الخاصة، تخضع دائماً، ذاتياً وموضوعياً، لوساطة ما هو عمومي أي للكلية الاجتماعية فعلى المستوى الذاتي، تعتبر الحاجة تمثلاً للحاجة (le besoin est représentation du besoin) وحتى الحاجات التي تبدو للوعي باعتبارها «طبيعية» أكثر، مثل الضرورات الغذائية أو الرغبات الجنسية، فإنها تدرك ويفكر فيها، بل تعاش وتجرب وجدانياً، عبر تمثلات جمعية (هيغل، 1820، المقطعان 192 ـ 193). ولأن هذه الحاجات حيوية، فإنه يتعين أن تعاش، ولا يمكنها أن تكون كذلك، إلا إذا اتخذت مسبقاً، معنىً روحياً داخل عنصر التمثل الذي يفصلها عن خاصيتها الطبيعية الفورية المفترضة، التي تجعل من أكثر الحاجيات «ذاتية» وقائع اجتماعية بشكل تام.

وعلى المستوى الموضوعي، تعتبر الحاجة غاية فردية، لعمل لم يكتسب أبداً معنىً فردياً خالصاً. فالعمل الخاص يندرج ضمن التقسيم الاجتماعي الذي تنظمه قوانين خاصة؛ وهو ما تعلمه هيغل من علم الاقتصاد السياسي الحديث العهد. ذلك أن كل مهمة تتخذ داخل هذا التقسيم وبشكل فوري، وظيفة ضمن الكل الاجتماعي ومن أجله؛ وبالتالي فإن دلالتها ستكون شاملة. هكذا، سيحقق «نظام الحاجات» والتقسيم الاجتماعي للعمل، بتعميقهما للتناقض الحاصل داخل المجتمع المدني بين الخاص والعام، تطور الأشكال الأولى

لمعرفة هذه العمومية داخل هذا التناقض نفسه وبفعله.

وبالفعل، فبفضل هذا التحديد المزدوج، الموضوعي والنسقي، لم يعد «الخاص» يعني بكل بساطة، وجهة نظر الفرد الخاص، بل أصبح يشير إلى «مراتب اجتماعية» (Stände). ويقصد هيغل بذلك، قطاعات بالعمل الاجتماعي، مثل الأنشطة الفلاحية والمقاولة الصناعية والوظيفية أو خدمات الدولة (هيغل المقاطع من 203 إلى 205)، تقابلها «أنظمة خاصة للحاجات ووسائل وأعمال تنسجم معها وأنماط من تلبية الرغبات ومن الثقافة النظرية والعملية» (هيغل، المقطع 201). وضمن هذه الأنظمة، تتميز الكلية الاجتماعية وتتمفصل عضوياً، كما أن الأفراد ينتمون إليها كأعضاء. وعليه، سيكون لهذا التمايز العضوي دلالة موضوعية وذاتية في الآن نفسه؛ وهنا تكمن الفاعلية الإتيقية لهذه الأنظمة. فتقسيم العمل التقني والاقتصادي للمهام المنتجة (والانتظام الذي اكتشفه علم الاقتصاد على مستوى الإنتاج وتداول الخيرات)، لا ينفصل عن التمايز المترابط مع أنماط الوجود والذاتية المتلائمة مع كل مرتبة اجتماعية. ففي كل مرتبة، يتطور نظام خاص من التمثلات التي يخضع الفرد من خلالها للمجتمع، كما يقول هيغل، وذلك عبر الوعي بكرامة «مرتبته» وعبر الوعي المهني كمصدر لافتخاره وعبر «الشرف» الذي يستمده من وظيفته داخل الكل الاجتماعي الذي يتلقى منه بالمقابل، الاعتراف الاجتماعي والقانوني بمصلحته الخاصة وبسعيه الفردي نحو رفاهيته.

وإذا كان نظام المراتب الاجتماعية يبدو بمثابة تحقيق للاعتراف المتبادل بين الفرد والجماعة، فإنه لا يحل مع ذلك، التناقض القائم داخل المجتمع المدني، بين ما هو خاص وما هو عام. أكثر من ذلك، فهو بنقله لهذا التناقض إلى مجال تطور الإنتاج الاقتصادي، يبرزه ويصل به إلى أقصى مدى، مبيّناً كيف أن حله لا يمكن أن يوجد إلا على مستوى الإدماج الأعلى للدولة.

> «فتوجه المرتبة الاجتماعية نحو التعدد اللامحدود وتنوع الحاجات والوسائل والمتع (...) هو عبارة عن زيادة لا محدودة أيضاً للتبعية وللمعاناة» (هيغل، 1820، ص 289).

وبما أن المصلحة الخاصة للفرد تخضع، في نظر هيغل، لوساطة النظام السوسيو ـ اقتصادي للإنتاج، فإنها ستصبح هي الممهدة للتحليلات الفلسفية ثم الاقتصادية لدى ماركس، باعتبارها غير منفصلة عن العملية المزدوجة للزيادة الشاملة للخيرات الاجتماعية وللتمركز المتزايد لملكيتها الخاصة؛ وهو ما سينتج عنه تزايد اللامساواة بخصوص توزيعها على نطاق جماعي. إن هذه العملية ستولّد جمهوراً من «العوام» (Pöbel) الذين لا يتمثلون أي «مصلحة» لهم إزاء النظام الاجتماعي العاجز عن إرضائهم. وبذلك سيجد تهديد انحلال المجتمع المدني الذي كان اجتماع الأفراد الخصوصيين كذرات متفردة، يقدم من قبل تمثله المجرد، صورته الفعلية والجماعية والمحدودة داخل مرآة كئيبة، وهي صورة طبقة (classe) (Klasse)، لا تشكل مرتبة اجتماعية إضافية، بل بالأحرى جمهوراً من المهمشين الذين لا ينتمون إلى أي مرتبة. وإذا أردنا اختصار المسألة بشكل ملموس، فسنقول إنها تتعلق بشعب في حالة ثورة ضد الوضعية البئيسة التي يتمثلها والتي «تفقده الشعور بالحق والمشروعية والشرف، الناتج عن العيش بفضل نشاطه وعلمه»؛ وبصيغة أخرى، ضد الوضعية التي تجعله يتخلى عن كل ما يسمح له داخل المجتمع المدني، بالتعرف على ذاته كعضو داخل ما هو كلي. والحال، أن ما سيشكل هنا إحدى نقط انطلاق النظرية الماركسية حول البروليتاريا، كأساس لتحديد سياسي جديد ودقيق لمفهوم «الطبقة» (الذي يظل عند هيغل بمثابة الحد السلبي للمجتمع المدني باعتباره كذلك)،

سيؤدي بالنسبة إلى هذا الأخير، إلى ثلاث وساطات، ستعلن عن التحقق الكامل لما هو عام داخل الدولة، رغم انتمائها التام للتطور العقلاني لمفهوم المجتمع:

أولاً: هناك توسط موضوعي خارجي، يتمثل في الاستعمار والإمبريالية (هيغل، 1820، المقاطع من 246 إلى 248)؛ اللذين يكتسيان بالنسبة إلى هيغل مدلولاً اقتصادياً مباشراً ولذلك فهما يشكلان، كما يلاحظ العديد من الشارحين المتميزين للقول الهيغلي، حلاً مؤقتاً لا يعمل إلا على «تحويل المشكلة» لأن المجتمع بتصديره، إن صح التعبير، للتناقضات المدرجة داخل بنيته ذاتها، يعيد إنتاج الصراعات التي يحملها على مستوى أوسع (ماشري ـ لوفيفر (Macherey-Lefebvre)، 1984، ص 46 ـ 48).

ثانياً: هناك توسط موضوعي داخلي، يشير إليه هيغل بإسم «بوليس» (Police) (هيغل 1820، المقطع 249)؛ والمقصود بهذه التسمية ليس فقط نظاماً للمراقبة والقمع، بل تنظيماً عاماً للاحتياط والمساعدة الاجتماعية الهادفة إلى الحد من التأثيرات العامية (populaciers) «للطبقة»، عبر الحفاظ على مستوى من الرفاهية الضرورية لانخراط الخاص في ما هو عام[3].

ثالثاً وأخيراً: هناك بالخصوص توسط موضوعي وذاتي يرتكز على الانتماء إلى مرتبة اجتماعية خاصة ويحمي مصالحها النوعية وفي الآن نفسه، يجعلها منفتحة

---

(3) بخصوص معنى لفظ «بوليس» (Polizeiwissenschaft) في التقليد الألماني المتعلق بعلم التدبير والتنظيم الحكومي، انظر القسم الثاني، الفصل الأول، 1.

على الوعي بما هو عام، كوعي بالمصلحة العامة. وقد دعا هيغل هذه اللحظة الأخيرة ضمن المجتمع المدني «اتحاد المهنيين» (corporation)، مستثمراً بذلك موضوع الهيئات الوسيطة الذي سبق أن تعرفنا على معالجاته المتنوعة. لكن الأمر بالنسبة إليه، لا يتعلق بإعادة الاعتبار لتقاليد الاتحادات المهنية القروسطية (بونال) ولا لنموذج الهيئة الأرستقراطية (توكفيل) ولا للميل الليبرالي إلى الاشتراك في إطار المقاولة (غيزو)؛ بل يتعلق بتحديد دلالتها العقلانية في عملية الإتيقا الاجتماعية، والمقصود بذلك، كون هذه الاتحادات المهنية تشكل الوسائط الضرورية بين المصالح الفردية الخاصة (التي تضمن ارتباطها بوضعها السوسيو ـ مهني) والعمومية الفعلية للدولة (التي تهيئها على مقاسها) (هيغل، 1820، المقاطع من 250 إلى 256). وبضمانه للأمن المادي للفرد وللاعتراف به قانونياً ورمزياً، يسمح الاتحاد المهني لهذا الفرد بالسمو فوق إشباع حاجياته الخاصة وبلوغ تمثل شمولي للمجتمع وللوظيفة التي يقوم بها في إطاره. وبهذا المقتضى، يوفر إطار الاعتراف الشرعي والحماية القانونية لما هو خصوصي، ويعمل على إضفاء العمومية على المصالح الخاصة، عبر تطوير دلالتها الشمولية؛ وهو ما يجعل من «روح الاتحاد المهني» باعتباره «تجذّراً للخاص داخل العام». أساساً للنزعة الوطنية التي تجد فيها الدولة المرتكزات الذاتية لقوتها (المقطع 289 ر). هكذا، فإن الاتحادات المهنية كأشكال للتنظيم الذاتي للمراتب الاجتماعية، لن تعزل كل مرتبة (stand) داخل خصوصيتها الذاتية بل ستبرز دلالتها الجماعية وتساهم بالتالي في

تسييسها، عبر تنظيمها داخل «مصالح خاصة جماعية» كأساس اجتماعي لتشكل المصلحة العامة التي ستتطور معرفتها على مستوى إدارة الدولة. وهو ما يفسر حسب هيغل، كيف أن الاتحادات المهنية مطالبة بالبقاء «تحت إشراف القوة العمومية» التي تحتفظ بحق مراقبة انتخاب مسؤوليها، وهو الحق الذي سيكون موضوع تفاوض بين الاتحادات المهنية والإدارة (هيغل، المقاطع 252 و288-289). ما يبرر في الأخير، ضرورة أن يشكل ممثلو الاتحادات المهنية أساس مجلس المستشارين، مجسدين بذلك تجذّر التمثيل السياسي داخل البنية السوسيو ـ مهنية للمجتمع المدني (هيغل، المقاطع من 302 إلى 311). فعبر هذه الوساطات بين المصالح الخاصة والمصلحة العامة، يسمو المجتمع المدني إلى عمومية شبه سياسية ـ على عتبة الدولة.

ومن المجتمع المدني إلى الدولة، هناك تحديد متقدم للإتيقا الاجتماعية، لكن هناك أيضاً انقطاع الإنجاز الذي لا يعتبر لحظة تابعة منطقياً لسابقاتها، بقدر ما يعتبر إدماجاً للعائلة وللمجتمع داخل واقع أسمى، يجدان فيه معنىً موضوعياً وذاتياً، لن يستطيعا معاً إقراره بطريقة غير مشروطة. هكذا، فإن تمثل المصلحة العامة، المنبثق تدريجياً وبشكل غير مكتمل، عن تناقضات المجتمع المدني، يصبح موضوع معرفة حقيقية على مستوى الدولة، وفي الآن نفسه، موضوع إرادة مطلقة متحررة من كل شرط خاص وأيضاً من كل إكراه خارجي.

«فالدولة هي التحقق الفعلي للفكرة الإتيقية والروح الإتيقية كإرادة تفكر في ذاتها ولديها معرفة عن ذاتها وتنجز ما تعرفه بقدر ما تعرفه» (هيغل، 1820، المقطع 257).

وتشكل هذه المعرفة بالعمومية التحديد الأساسي للدولة، الذي يميزها عن المجتمع المدني، لكنه يدمجها داخل النظام الخاص بهذا الأخير. لهذا، فإن الأمر لا يتعلق بمعرفة موضوع منفصل ومستهدف من طرف رؤية فوقية، بل بمعرفة ذاتية. فالدولة هي معرفة الجماعة بذاتها وإدراكها لذاتها باعتبارها كلية سياسية، تتحدد بشكل متلائم مع هذه المعرفة العمومية، أي باعتبارها سيادة. وبهذا المعنى، سيستعير هيغل المبدأ الجمهوري المعلن من طرف روسو، واضعاً الإرادة الحرة والعامة داخل مبدأ الدولة. غير أن النظرية الثورية لروسو، عجزت عن تحديد المضمون والنسق العضوي للوساطات، باعتبارهما قادرين وحدَهما على تجاوز التناقض بين المصلحة الخاصة والعامة. وهذا إهمال مزدوج في الحقيقة، يجسد وهمين سقط فيهما ثوار سنة 1789 وشكّلا مصدراً لمرحلة الرعب. فهناك من جهة، إهمال الوساطات التي كانت تضمن من قبل، إدراج الأفراد داخل حياة الجماعة في المجتمع المدني وبالتالي، تطور الأساس الاجتماعي والذاتي للمصلحة العامة (ويشهد إلغاء الاتحادات المهنية خلال مرحلة الثورة، على هذا الخطأ)؛ وهناك من جهة أخرى إهمال على مستوى «التشكل» الفعلي للدولة التي ستكون الإرادة العامة محرومة بدونها، من مضمونها الجوهري، بحيث تصبح كلمة جوفاء، مقترنة بالغضب الفوضوي للجماهير غير الراضية عن الأوضاع وتغذي الوهم بإمكانية إعادة بناء الدولة بشكل مصطنع، انطلاقاً من لا شيء. فقد وقع الخلط بين الدولة والهندسة المؤسساتية والتشريعية غير المجسدة وأيضاً بين دستورها (Verfassung) ومجموعة من الإجراءات الشرعية والشكلية التي يمكن تعديلها ببساطة من طرف هذه الإرادة الخاصة أو تلك (حتى ولو كانت إرادة أكبر عدد من الأفراد). وعلى العكس من ذلك، سيقر هيغل بأن دستور أي دولة، هو أولاً نتاج جوهري لعملية تاريخية محددة، باعتبارها «روح

الشعب». وهذا مفهوم مركزي ضمن فلسفة التاريخ الهيغلية. فروح الشعب هي شكل الوعي الجماعي الذي تطوره الثقافة وتجعله متميزاً عبر تاريخها. ويشكل هذا النمط من الوعي واقعاً روحياً، يحرك ويفيد بطريقة محايثة تماماً، كل العلاقات والسلوكات والتمثلات وأنماط الوجود الاجتماعي؛ ما يجعل من المستحيل فرض أو «تطبيق» أي دستور قانوني - مؤسساتي بشكل مصطنع، عليها.

> «ولأن الروح لا يمكنها أن تكون فعلية إلا باعتبارها واعيةً بوجودها، وبما أن الدولة كروح للشعب، هي في الآن نفسه، القانون الذي يخترق كل علاقاته والعادة الإتيقية ووعي أفراده، فإن دستور شعب محدد يتوقف عموماً على خريطة وجود وعيه الذاتي وثقافته؛ فضمن هذا الوعي تكمن حريته وبالتالي التحقق الفعلي للدستور» (هيغل، 1820، المقطع 274).

هكذا، يجد الدستور السياسي للدولة واقعه الجوهري داخل روح الشعب؛ ويجب أن يمنح لهذا الأخير دوماً، عبر العملية التي «يحدث بها ما هو عام باستمرار» (هيغل، المقطع 269)، وبالتالي عبر العملية التي «تتشكل» بها الدولة، ضمن تفاعل دائم بين البنيات القانونية - المؤسساتية للقوة العمومية والإجراءات الذاتية المميزة لروح الشعب. ولا يسمح هذا التصور الديناميكي الأساسي، باعتبار الدستور السياسي مجرد تجميع لسلطات متمايزة، ولا بمطابقة مختلف جوانب التنظيم الفعلي للسيادة داخل الدولة، مع الأجزاء المؤسساتية المتنوعة التي يمكن تمثلها منفصلة بعضها عن بعض. فهذه الجوانب هي بالأساس لحظات داخلية للعملية نفسها الوحيدة التي تخترقها كلها، مع احتفاظها ببساطتها ذاتها، أو لنقل إنها عملية السلطة السيادية. في ضوء ذلك، ستتم إعادة النظر بشكل نقدي في فكرة «فصل

السلطات» وأيضاً في فكرة التوازن أو ميزان السلطات، التي طورها مونتسكيو ثمّ، المنظرون الأميركيون للوضع الفدرالي. فهاتان الفكرتان تشددان على استقلالية السلطات بالنسبة إلى بعضها بعضاً وعلى «الجانب الأحادي المتمثل في تصور علاقتها المتبادلة كعلاقة سلبية وكتقييد متبادل أيضاً» (هيغل، 1820، المقطع 272 ر). سيعترض هيغل على هذا التصور، معتبراً بأن هذه الاستقلالية الوظيفية (التي تعتبر إشكالية توازن السلطات، نتاجاً لها)، تفجر الوحدة الفكرية لقوة الدولة وتتجاهل عبر ذلك، الطبيعة الفعلية للسيادة. فعلى مستوى أول، يجب تصور التقسيم الوظيفي والمؤسساتي كتمايز داخل قوة الدولة، أي كتمايز يحافظ على مكانة هذه اللحظات بل وعلى الاندماج القائم بينها. ويعتبر كل شكل من الأشكال الثلاثة للسلطة، التي حددها هيغل، وهي السلطة الأميرية والحكومية والتشريعية «بمثابة الكلية ضمن ذاتها، لأنها تتوفر وتتضمن داخل ذاتها، وبطريقة فاعلة، اللحظات الأخرى» (هيغل، 1820، المقطع 272)، ما يعني أن التمييز الوظيفي بين السلطات، فكري قبل كل شيء، وهو الأمر الذي يبدو وكأنه إقصاء، أو على الأقل، إضعاف لإمكانيات التناقض الداخلي للدولة. لكن، يتعين على مستوى ثانٍ، قياس التحول الذي تؤدي إليه هذه الإحاطة التأملية من أجل فهم السيادة الفعلية. ولن تكون السيادة هنا مبدءاً للقدرة المموضعة داخل مؤسسات الدولة، مبدءاً مقرراً من فوق ومعروضاً بعد فوات الأوان (coup – après) على الانحرافات والصراعات القائمة داخل هذه المؤسسات، ولا مجرد نتاج شمولي لهذه الهندسة المؤسساتية المتوازنة إلى حد ما؛ بل ستتخذ شكل تفعيل للعملية التي تعتبر السلطات التشريعية والحكومية والأميرية، بمثابة لحظاتها الداخلية:

«فالشؤون والسلطات الخاصة للدولة، لا تقوم بذاتها (par soi)، كما أن قوتها لا توجد من أجل ذاتها (pour soi) ولا داخل الإرادة الخاصة للأفراد، بل على العكس، فهي تستمد جذرها النهائي من داخل وحدة الدولة باعتبارها هي ذاتها البسيطة، ذلك لأن سيادة الدولة هي التي تشكل هذين التحديدين» (هيغل، 1820، المقطع 278).

هكذا، فإن كل لحظة من هذه اللحظات (الحكومة، الإدارات، المجالس التمثيلية)، تتحمل مسؤولية مجموع وظائف الدولة وتساهم في تشكل إرادتها ومعرفتها ونشاطها العقلاني. فما هو سيادي، يتشكل من تفاعل السلطات المتمايزة داخل الدولة، غير أن وحدة السيادة أو قوة الدولة هي التي تتأكد أو تتم داخل هذا التفاعل ذاته وبواسطته. ولتوضيح هذه الأطروحة، نقترح التأمل في لحظتين عضويتين ضمن القوة والسيادة.

إذا كانت السيادة في آخر المطاف تكمن في الرغبة العامة (vouloir universel)، فإننا رأينا كيف أن صيغة الإرادة العامة (volonté universelle) التي عبر عنها روسو بـ «الإرادة العامة»، كانت مطالبة بالتحرر من الغموض الذي كان يلفها حتماً، عندما كان يتم ربطها بالتمثّلية الملتبسة والجامدة «للشعب»؛ وهو مبدأ شكلي خالص لإرادة تفتقر إلى مضمون أو ليس لها من مضمون سوى الرأي المشوه للجمهور (هيغل، 1820، المقطعان 301 ر والمقطع 316). لذلك، يجب التشديد على أن الإرادة السيادية الفعلية لا يمكنها أن تكون سوى محايثة للدستور بالمعنى المحدد من قبل. والسؤال المطروح، هو معرفة كيف يمكن للوحدة الفكرية لقوة الدولة السيادية، كوحدة إرادية، أن تقرر بشكل مؤسساتي؟ إن جواب هيغل بهذا الخصوص، لا رجعة فيه، فالفرد الوحيد هو

الذي يمكنه ذاتياً ووحده أن يجسد وحدة القوة السيادية هاته. وستنتج عن هذا الأمر، الأطروحة السيادية التالية: إن الملكية لا تشكل دستوراً من بين دساتير أخرى، بل هي بالأحرى، الدستور الفعلي الوحيد المتطور إلى حد ما والواعي بذاته وفق الأنظمة السياسية والتاريخية. ومع ذلك، فإن الأمر لا يعني العودة إلى تعسف الأمير؛ فباعتباره «فعلاً خالصاً لاتخاذ القرار»، يقرر الملك باسم الجماعة حيث يرمز إلى واقع كونها إرادة واحدة ووحيدة. ولتجسيد إرادة الشمولية الخالصة هاته، فإنه من الضروري أن يكون فاعلاً، ليس بالاعتماد على هيئة (إلهية أو شعبية) للتأسيس والشرعنة، بل على هيئة معرفية تبلور من أجله وعياً ذاتياً بالشمولية ودراية بالمصلحة العامة (هيغل، 1820، المقاطع 283 -385).

وهنا تبرز أهمية الوساطة الثانية داخل التشكل العضوي للقوة السيادية الفعلية. ذلك أن التطور العقلاني لفكرة الدولة، يتضمن بالضرورة حالة اجتماعية، تتمثل مهمتها الخاصة في المعرفة والتعريف بـ «المصالح العامة لحالة المجتمع». وتحدد هذه «الحالة العامة»، خدمات إدارة الدولة، كما إن الدولة العقلانية تتضمن كجزء مركزي، جهازاً وظيفياً، يجد فيه «الأشخاص المتعلمون» (die Gelehrten) وجهتهم الأسمى. وإذا كان الفرد الأميري - l'individu) (princier يجسد الوحدة الفكرية للسيادة كفعل خالص بسيط لاتخاذ القرار، فإن المعرفة بما هو عام، أي إنتاج «المعرفة» المتعلقة بالمصلحة العامة، تنتج عن عملاء (agents) إدارة الدولة الذين يظلون على اتصال بممثلي الجمعيات المهنية بالمجتمع المدني. إن نظرية الجهاز الوظيفي التي يؤكد هيغل بعدها الثقافي والمعرفي أكثر من بعدها التدبيري (gestionnaire)، تحتل وضعاً مركزياً ضمن فهمه للمصلحة العامة التي لا يمكن أن تختزل في التمثيلية المجردة للإرادة الشعبية ولا في التمثيل البرلماني للمجموعات ذات المصلحة

الاجتماعية. وهو ما يفسر إعفاء هذه المجموعات من كل وظيفة اجتماعية وتمتعها من طرف الدولة بالاستقلالية المادية كشرط لاستقلالها عن المصالح الخاصة، لكي «تجد المصلحة الخاصة (المتعلقة بهذه الحالة الاجتماعية) تحقيقاً لرغبتها في عملها من أجل ما هو عام» (هيغل، 1820، المقطع 205). وهو ما يفسر أيضاً التأطير المزدوج الذي يخضع له الموظفون، من طرف مؤسسات السيادة (أي السلطة التشريعية) وكذلك بفضل الحقوق التي تتمتع بها الاتحادات المهنية داخل المجتمع المدني (المقطعان 295 و297)؛ فهؤلاء وأولئك، يساهمون في تفادي الانحرافات البيروقراطية التي قد تؤدي بعملاء الهيئات الإدارية التابعة للدولة، إلى منح أنفسهم سلطة اعتباطية وفوضوية؛ وفي الحفاظ على الدلالة العقلانية للنشاط الوظيفي، المتمثل في الوساطة التي ترفع العام (أي المصلحة العامة) إلى الوعي الذاتي، مانحة الدولة بذلك، قدرتها على التنظيم الاجتماعي والسياسي، عبر مسافة متساوية من النزعتين الليبرالية (libéralisme) والسلطانية (autoritarisme).

2 ـ من النقد السياسي إلى نقد السياسة

> «لا يلام هيغل كونه وصف ماهية الدولة الحديثة كما هي، بل لأنه ادعى بأن ما هو قائم يشكل ماهية الدولة»
> (ماركس (Marx)، 1843 أ، ص 113)

هيمنت الفلسفة الهيغلية على الفكر السياسي الألماني على مدى سنوات 1820-1830، بما في ذلك التيارات المتناقضة والمتصارعة التي تدعي وراثة هذه الفلسفة؛ سواء تعلق الأمر بتيار «الهيغليين الشيوخ» الذي كان يضم الجامعيين المحافظين الساعين إلى الدفاع عن فكرة التصالح بين الفلسفة والدين، تحت سيادة الدولة البروسية التي يفترض فيها تجسيد العقلانية المتحققة؛ أو تعلق بتيار «الهيغليين

الشباب» الذي انبثق منه - من خلال نقد مزدوج للدين وللدولة البروسية التي تشددت سياستها المحافظة والقمعية بعد تربع فريدريك غيوم الرابع (Frèderic-Guillaume IV) على العرش سنة 1840 - توجه ديمقراطي وملحد، متعدد التأثيرات ويدعي وراثة التيار اليعقوبي (Jacobin) ضمن الثورة الفرنسية(*) وأيضاً توجه حامل لطموحات أكثر ليبرالية. وقد كان ماركس الشاب (1818 - 1883) في البداية، أكثر ميلاً إلى هذا التوجه، حيث تابع ببرلين (Berlin) دروس إدوارد غانس (E. Gans) وهو تلميذ لهيغل، حول فلسفة الحق لدى هذا الأخير، علماً بأنه كان يتهيأ لدراسة الحقوق. ولا يمكننا أن نلخص بصيغة واحدة، الطريقة التي تشكلت بها المواقف النظرية لماركس حول الدولة، في منعطف سنوات 1830-1840، لأن فكره ورغم الوحدة المميزة له، لن يتضح إلا تدريجياً من خلال إعادة توجيه تصوراته المرتبطة بتحول مواقفه النقدية تجاه النظريات المعاصرة له. ويجب علينا التأكيد هنا، تبعاً للخيط الموجه لنا وهو الدولة، على دواعي الحركة الدائمة والمتنوعة في الآن نفسه، والمتمثلة في إلغاء تمركز التفكير السياسي حول الدولة؛ وبشكل أعمق، إلغاء تمركز نظرية التحرر بالنسبة إلى مجال السياسة الذي حددت الفلسفة الحديثة موقعه وعمل هيغل على التعبير عنه بأكثر الصياغات جذرية؛ وهو المجال الذي تمفصلت فيه الحرية والدولة (وإن كان ذلك بطريقة إشكالية أو غير مستقرة). إن إلغاء هذا التمركز المزدوج والنقدي، سيكتسب معناه داخل تنوع فكري معقد، حيث ستوجد الدولة بالضبط، عند تقاطع خيوط الرهانات الفلسفية والسياسية. ويهم أول رهان، علاقة الدولة بالتاريخ التي يبدو التفكير فيها عبر الفلسفة الهيغلية، بالنسبة إلى شباب ساخط على الأوضاع، كمكان لتنافر لا

(*) وهو التيار الأكثر راديكالية داخل التوجه الجمهوري للثورة الفرنسية.

يطاق بين مفهوم الدولة العقلانية الذي بلغه الفكر، والواقع التاريخي للدولة البروسية المتسلطة؛ أو كما عبر عن ذلك هينريتش هاين (Heine) بطريقة رائعة[4] بين تطور الفلسفة الألمانية واللازمنية السياسية لدولتها المتأخرة. وهو ما يفسر لماذا شكلت الفلسفة الهيغلية مركز النقاشات، خصوصاً ما يتعلق بالتحقق الفعلي للوساطات التي اعتبرها هيغل، قادرة على التمهيد لقيام دولة متلائمة مع مفهومه لها. ومن خلال هذه الفلسفة أيضاً، ستطرح الأسئلة من جديد حول وضع الفلسفة وعلاقتها بالتاريخ وبالسياسة، أي حول قدرة الفلسفة على الإحاطة بمعنى أو بعقلانية الكلية الاجتماعية ـ السياسية وتناقضاتها الداخلية؛ وهي القدرة التي ستؤدي إعادة النظر فيها حتماً، إلى القطيعة بين الوعي الفلسفي والواقع السياسي الموضوعي، بحيث سيشهد **الأول** على العجز النظري والعملي **للثاني**. وفي الأخير، ستجد مسألة الدولة نفسها مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بمشكلة الدين؛ وهي مشكلة نظرية، لأنها تطرح علاقة الفكر الفلسفي بالدين داخل المثالية الهيغلية[5]. ولكنها أيضاً مشكلة سياسية، باعتبارها مرتبطة بالدولة الجرمانية المسيحية التي كانت في مواجهة مع أقلياتها الدينية وستمنح هذه المسألة الأخيرة الفرصة لماركس، للقيام بأولى تدخلاته الهامة.

---

(4) في سنة 1843، سيصبح هينريتش هاين (Heinrich Heine) (1787 ـ 1856) صديقاً مقرباً لماركس في منفاه بباريس. وهو منظر التأخر السياسي والاجتماعي بألمانيا، مقارنة بالبلدان التي حققت ثورتها. فألمانيا طورت في الفلسفة فقط ما أنجزته فرنسا سياسياً. وهذه الأطروحة مستمدة من هيغل وسنجدها لدى لودفيغ فويرباخ (Ludwig Feuerbach) وموسى هيس (Moses Hess)، كما سيستعيدها ماركس وإنجلز في مدخل نصهما الشهير الموسوم بـ **الأيديولوجيا الألمانية** (*Idéologie allemande*) (سنة 1845).

(5) وهذا الموضوع بالخصوص، هو الذي أثاره فويرباخ (1804 ـ 1872) في مؤلفه **روح المسيحية** (*L'esprit du christianisme*) (سنة 1841)، حيث اقترح تفسيراً لنشأة الأفكار الدينية على أساس صياغة جديدة لنظرية هيغل في الاستلاب (مناهضة للهيغلية عموماً). وسيؤثر هذا العمل بقوة في تيار الهيغليين الشباب.

في مقاله الصادر سنة 1843 تحت عنوان **حول المسألة اليهودية**، سيشرع ماركس فعلاً في نقد الأطروحة التي دافع عنها الفيلسوف «الهيغلي الشاب» برونو باور (Bruno Bauer) (1809 ـ 1882) والتي مفادها أن التحرر الديني داخل الدولة البروسية والذي تنادي به بعض الطوائف اليهودية، لن تقوم له قائمة ما لم يتحقق التحرر السياسي لألمانيا قبل ذلك. وبإيجاز، فإن حجة باور هي كالآتي: مادامت الدولة البروسية دولة مسيحية، فإنه لا جدوى من الأمل في تحقيق أي تحرر ديني. فالدولة المنتظمة وفق مبادئ دينية لا يمكنها بهذا الخصوص، أن تعترف إلا بحالات استثنائية، مادامت لا تستطيع الاعتراف بهذه الحالات إلا للأفراد كذوات دينية وليس كذوات سياسية أو كمواطنين. ولكي يتم الاعتراف بالتحرر الديني سياسياً، يتعين أن تتحرر الدولة نفسها وبالضرورة، من كل ديانة كيفما كان نوعها؛ وسيمكن هذا التحرر السياسي بالتالي، من جعل مطالب هذه الطائفة الدينية أو تلك، مجردة من كل دافع. سيتخذ نقد ماركس لهذه الأطروحة منحيين. ففي معنى أول، سيعتبر بأن باور لم يعمق نقده للاستلاب الديني، لأنه جعله محصوراً داخل نطاق النقد السياسي للدين. وبصيغة أخرى، فهو باستدعائه لتصور سياسي للتحرر من الدين، أغفل مشكلة «التحرر الإنساني» من هذا الشكل من الاستلاب. وفضلاً عن ذلك، فإن نقده المزعوم أقر في الواقع بالتحقق الكامل للدين في الحياة الطبيعية للأشخاص؛ وهو التحقق الذي لا يحتاج إلى ديانة الدولة:

> «ذلك أن الدولة يمكنها أن تكون حرة دون أن يكون الإنسان حراً (. . .) وبالتالي فإنه من الممكن أن تتحرر الدولة من الدين، في حين تظل أغلبية الجماهير متدينة.

فهذه الأخيرة لا تلغي تدينها، لأنها متدينة على مستوى خصوصي» (ماركس، 1843 ب، ص 56).

وهنا يبرز مقتضى حجة باور، الذي سمح لماركس بتعميق نقده على مستوى ثانٍ عميق جداً، يتضمن المستوى الأول مع تغيير لفحواه. فحينما طالب باور بالتحرر السياسي للدين، فإنه أقر بتمييز واضح بين مجالين، وهما العمومي والخصوصي؛ أو لنقل مجال الدولة ومجال المجتمع المدني. ومثل هذا التمييز هو (كما سبق أن أكد ذلك هيغل ومن قبله روسو) بمثابة قطيعة داخل الوجود والوعي الفرديين، بين الانتماء السياسي والوجود الاجتماعي؛ وهي القطيعة التي ستكون بمقتضاها، الحرية المعترف بها للأول متساوية مع الحرية الفعلية لدى الثاني. وهنا يتسع مدى النقد الماركسي:

> «فالاختلاف بين الإنسان المتدين والمواطن هو الاختلاف بين التاجر والمواطن وبين العامل المياوم والمواطن وبين المالك العقاري والمواطن وبين الفرد الحي والمواطن. وسيكون تناقض الإنسان المتدين مع الإنسان السياسي، هو مماثل للتناقض البورجوازي مع المواطن وهو التناقض نفسه الذي يجد فيه عضو المجتمع المدني ذاته مرتدياً زي السياسي المستأسد» (ماركس، 1843 ب، ص 59).

وما تعنيه هذه السلسلة من المعادلات التي تتكرر فيها القطيعة نفسها، هو بالضبط الاستلاب الديني المتحقق كلياً والذي لم يعد في حاجة إلى التعبير عن ذاته داخل مضمون ديني (اعتقادات (croyances) ومعتقدات (dogmes) محددة)، مادام يعلن عن الانقسام وأيضاً عن العلاقة داخل الفرد ذاته، بين الوعي بوجوده الاجتماعي

والوعي بوضعه السياسي[6]. ولم يتمكن باور من خلال إقراره بهذه القطيعة، من تعميق نقده، مادام لم يعمل في الأخير إلا على ترسيخ موقف ديني تجاه ما هو سياسي:

«هناك حيث حققت الدولة السياسية نموها الحقيقي، سيمارس الإنسان، ليس فقط على مستوى الفكر والوعي بل في الحياة والواقع أيضاً، حياةً مزدوجةً، سماويةً وأرضيةً، أي حياته داخل الجماعة السياسية التي يتأكد من خلالها باعتباره كائناً جماعياً، وحياته داخل المجتمع المدني حيث يتصرف كإنسان خصوصي ويعتبر الآخرين كوسائل وينزل هو نفسه إلى مستوى الوسيلة ويصبح ألعوبة بيد القوى الخارجية. هكذا، تتصرف الدولة السياسية تجاه المجتمع المدني بطريقة روحية، شبيهة بتصرف السماء تجاه الأرض» (ماركس، 1843 ب، ص 58 و59).

والملاحظ، أن ماركس بتوحيده المسألتين: السياسية والدينية، أعاد طرح مشكلة التحرر وإمكانيته الواقعية وتحققه عبر إلغاء مركزية

---

(6) وفي الواقع، فإن ماركس سيضع برهانه وسيطوره داخل مضمون قانوني وليس دينياً، عبر مناقشته لإعلان (حقوق) الإنسان والمواطن المتضمن في الدستور الفرنسي لسنة 1793 (ماركس 1843 ب، ص 69 ـ 75). وسيستخدم هذا التمييز بين «الإنسان» و«المواطن» كموجه، لكي يبرز من خلال الحقوق الشكلية (droits formels) للمواطن (حرية، مساواة، أمن) المضمون المدني ـ البورجوازي (civil bourgeois) الذي اتخذ صبغة مثالية داخل مفهوم «الإنسان» الشمولي، المجرد، وتحديداً تبرير الملكية الخاصة التي تهيكل وتفكك في الآن نفسه، المجتمع الحديث (حرية الإنسان الخصوصي، في تحقيق مصالحه الخاصة، المساواة بين المالكين الخصوصيين، أمن الملكية الخاصة ذاتها). وكما هو الشأن بالنسبة إلى الدين والسياسة المذكورين سابقاً، فإن الأمر يتعلق هنا ومن جديد، بنقل الحق داخل النظام الاجتماعي، حيث يجد شروطه وأسبابه ووظائفه، بشكل يسمح بإظهار المعايير القانونية والمفاهيم السياسية والمعتقدات الدينية، باعتبارها أنظمة للتمثلات، تعبر عن الصراعات التي تمزق الحقل الاجتماعي مع إخفائها في الآن نفسه؛ وذلك بإضفاء الصبغة المثالية عليها أو نقلها.

الدولة. وستبدو السياسة لماركس هنا، ليس كمكان لحل كل التناقضات ولإلغاء الاستلاب السياسي، كما أكد باور، بل هي مجرد تابع ونتاج «لأساس» (Grundlage) التاريخ الواقعي، مثلها في ذلك مثل الدين (ماركس، 1843 ب، ص 75-79)؛ والمقصود به حسب التعبير المستخدم من طرف هيغل، المجتمع المدني البورجوازي (bürgerliche Gesellschaft) وهنا سيبرز برنامج دراسي غير مسبوق، ألا وهو التحليل التاريخي لشروط تكون التمثلات الدينية والسياسية، انطلاقاً من تنظيم الحقل الاجتماعي وتناقضاته الداخلية، بما في ذلك التمثلات الفلسفية للسياسة وللدولة؛ وبما في ذلك أيضاً، وضمن الظرفية الألمانية، التصور الفلسفي الهيغلي للدولة كقوة فعلية، قادرة على حل التناقضات الداخلية للمجتمع المدني ضمن نظام عقلاني أسمى. وهو ما قام به ماركس قبل مناقشته لأطروحات باور ببضعة أشهر، في نص بعنوان **نقد الحق السياسي الهيغلي** (سنة 1843). ففي هذه القراءة النقدية لمؤلَف هيغل **مبادئ فلسفة الحق** سيعيد ماركس النظر في تصور التناقض الديالكتيكي كما رسمته النظرية الهيغلية. هكذا، سيستعيد المقولات المفهومية (catégories conceptuelles) للماهية وللظاهرة (وهو عمل أقرب إلى فويرباخ منه إلى هيغل نفسه)، للتركيز على القلب الذي قامت به المثالية الهيغلية.

> «فالخطأ الرئيسي لهيغل يتمثل في تناوله لتناقض الظاهرة كوحدة داخل الماهية، والفكرة، في حين أن ماهية هذا التناقض تتوفر بالتأكيد على ما هو أعمق ألا وهو التناقض الأساسي» (ماركس، 1843 أ، ص 148).

ولأن هيغل اعتبر التناقضات الملموسة داخل المجتمع المدني مجرد لحظات ضمن تطور المجتمع الإتيقي، فقد بدت له قابلة للحل

بفعل الوساطات التي تتموضع الدولة من خلالها «في ذاتها ومن أجل ذاتها» والتي يفترض فيها، بعد إلغاء الصراعات، معرفة وتحقيق المصلحة العامة، لهذا المجتمع المتناقض في حد ذاته. سيعترض ماركس على كون هذا الديالكتيك لا يتسم بالإجرائية إلا عبر صرف النظر عن الخاصية «الأساسية» لهذه التناقضات الاجتماعية. فالدولة هي التي ستتحول ضمن المنظور الهيغلي إلى تجريد مثالي للمجتمع المدني البورجوازي، حيث ستمثل مظهره العقلاني. وهي ليست بمثابة حل ديالكتيكي للصراعات الواقعية بل تجريد للعالم الواقعي، يخفي ويتدبر التناقضات الموضوعية بفضل هذه النمذجة المثالية (idéalisation). هكذا سيتعلق الأمر بنمذجة مثالية للتناقضات الموضوعية داخل المجتمع المدني البورجوازي وأيضاً للسلطة التي يفترض بأنها متحررة من كل تناقض ومن كل صراع داخل الدولة؛ وهي النمذجة التي تؤدي بكل تأكيد، إلى نتائج واقعية داخل هذا المجتمع نفسه.

سيعمق نص «المسألة اليهودية» تحليل هذا الوهم السياسي أو ما سيدعوه ماركس بـ «سفسطائية (sophistique) الدولة نفسها». فليست هناك سوى طريقة واحدة لتبرير موقف هيغل؛ وهي أنه إذا كانت الدولة تحل تناقضات المجتمع المدني، فإن معنى ذلك بالضبط، هو أنها «تحلها» سياسياً فقط وليس داخل المجتمع المدني ذاته. لذلك فإن حل التناقضات المذكور، هو نقل وليس إلغاءاً لها؛ وسيشكل هذا النقل مجال ما هو سياسي كتمثل للمجتمع نفسه. ولا يشير لفظ تمثل هنا، إلى التنظيم المؤسساتي للحق السياسي فقط، بل يشير أولاً وقبل كل شيء، إلى آلية داخل المجتمع نفسه، وهي آلية النمذجة المثالية لهذا الأخير، أي مجرد «حل» فكري لتناقضاته. هكذا، سيظهر تصور جديد للتناقض السوسيو - تاريخي ونظرية في

الفعل وفي التحول الاجتماعي والسياسي، سيؤديان إلى إعادة تحديد معنى النقد. فمادام نقد الدين لا يمكنه أن يكون مجرد نقد سياسي للدين، كذلك لا يمكن لنقد الدولة أن يكون مجرد نقد سياسي للدولة ولا نقد الحق مجرد نقد قانوني للحق. ولأن أوهام الدين وخدع التمثلات السياسية الرسمية وتمثلات الحق، تجد أساسها الواقعي ضمن التناقضات الداخلية للمجتمع الاقتصادي (société économique)، فإن النقد مطالب بأن يجد في هذا الأخير، نظرياً وعملياً، موضوعه وغايته. وهنا سيعاد النظر في وضع خطاب الفلسفة السياسية ذاته، بحيث يتعين عليه التعمق داخل مستويين مترابطين. أولاً، يجب تعويض الفكر الفلسفي الذي يفترض الدولة والحق كنقطتي انطلاق للمساءلة السياسية؛ وذلك بدراسة وضعية العلاقات السوسيو- اقتصادية التي تحدد الواقع الفعلي للتفاوت وللهيمنة الاجتماعيين، وبالتالي تحرير النقد النظري من خدع النمذجة المثالية الفلسفية ونقدها المزيف. وحسب أقوال ماركس المنقولة من طرف فريدريك إنجلز (Friedrich Engels) (1820 - 1895)، فإن هذا الانتقال من السياسة الخالصة إلى المسائل الاقتصادية والاشتراكية، عرف أول تجلياته في مساهمات ماركس بـ**الجريدة الرينانية** (*La Gazette rhénane*)، من كانون الثاني/ يناير 1842 إلى نيسان/ أبريل 1843، حيث حدد مواقفه من شروط حياة العاملين بالكروم بمنطقة الموزيل (Moselle) ومن التشريع الريناني المتعلق بسرقة حطب الغابات أو من تمرد عمال النسيج بسيليزيا (Silésie). وسيقوم سنة 1843، في منفاه الباريسي، بدراسة مثابرة لأعمال الاقتصاديين الإنجليز والفرنسيين (آدم سميث (Adam Smith) ودايفد ريكاردو (David Ricardo) وسيسموندي (Sismondi) وجان باتيست ساي (Jean Baptiste Say) ودستوت دو تراسي (Destutt de Tracy)) ستؤدي في السنة التالية، وفي إطار استعادة الموضوعة الهيغلية والفويرباخية لآلية الاستلاب أو

الاغتراب عن الذات داخل التقسيم الاجتماعي للعمل، إلى أول نقد للمال (l'argcnt) وللملكية الخاصة (**مخطوطات** (*Manuscrits*) 1844).

ثانياً، سيطرأ تحول على طبيعة العملية النقدية ذاتها، إذ سيتعين عليها في الوقت الذي تحدد فيه الأسس الاجتماعية للبناءات النظرية والتأملية، أن تقوم بالنقد الاجتماعي وأن تنادي بالتحرر الاجتماعي كتفعيل لعملية النقد. وكما كتب ماركس في «المدخل» الذي أضافه سنة 1844 لمؤلفه **نقد الحق السياسي الهيغلي**: «فإن نقد فلسفة الحق التأملية، لا يسعى إلى إقرار نهايتها من داخلها، بل ينفتح على مهام لا توجد سوى وسيلة واحدة لحلها، ألا وهي الممارسة (la pratique) (ماركس، 1843 أ، ص 205). سيؤكد ماركس بشكل أكثر صرامة، لكن بصيغ مقتضبة ضمن **الأطروحات حول فويرباخ** (سنة 1845)، على هذه النقطة الحاسمة التي ستدفع تجاوز النقد الفلسفي، ليس فقط نحو الدراسة العلمية للعلاقات الاجتماعية القائمة، بل أيضاً نحو التحقيق العملي لنقد هذه العلاقات (الأطروحتان الرابعة والحادية عشرة). فلم يعد الأمر مقتصراً على إدراج النقد الفلسفي للدين داخل السياسة والتنديد في الآن نفسه بـ«الإسقاط» الذي يغترب الأفراد من خلاله عن كينونتهم النوعية (être générique) ويجعلونها «مؤقنمة» (l'hypostasiant) في سماء الدين؛ كما لم يعد مقتصراً على الإسقاط الذي يقدم من خلاله الأفراد المستلبون اجتماعياً، تحررهم داخل جماعة سياسية نموذجية بشكل خالص، أي منفصلة عن المجتمع، حيث ينشط وهم الأشخاص الأحرار والمتساوين جميعهم. لقد أصبح الأمر متعلقاً بإرجاع استلاب الوعي الذاتي هذا، إلى أساسه المادي، أي إلى التقسيمات والتناقضات التي يتهيكل حولها التنظيم الاجتماعي (كتنظيم لشروط إنتاج الحياة الاجتماعية وإعادة إنتاج شروط هذا التنظيم) والتي يتعارض عبرها البشر، في إطار صراعات عملية لا

تقترح «سماء» الدين والسياسة بصددها، سوى حلول متسامية. والحال، أنهم لا يستطيعون حل هذه التناقضات فعلياً إلا بتحويل عملي، يلغي تبعية بعضهم لبعض ويلغي التنظيم البنيوي للعلاقات الاجتماعية التي تأسست هذه التبعية بداخلها، أي عن طريق الثورة الاجتماعية[7].

وبين هذين الانتقالين على مستوى العملية النقدية ـ انتقال النقد النظري من مجال المذهب الفلسفي حول الدولة إلى مجال نقد الاقتصاد السياسي؛ وانتقال الممارسة النقدية من المعارضة الديمقراطية الليبرالية لماركس الشاب، إلى الانخراط الشيوعي المؤكد، لصالح النضالات التحررية ضد التنظيم السوسيو ـ اقتصادي للشغل وللملكية الخاصة ـ سيجد التمفصل عامله المحدد، في قيام ماركس بموازاة مع دراساته الأولى للاقتصاديين الكلاسيكيين، بقراءة المؤرخين الليبراليين والاشتراكيين الفرنسيين (مثل المفكرين الليبراليين تييه (Thiers) وغيزو (Guizot) والسان سيموني أوغسطين تييري (A. Thierry)، بل وسان سيمون نفسه وأيضاً بيار لورو (P. Leroux) وبيار جوزيف برودون[8] (P. J. Proudhon))، وهم المنظّرون الأوائل الذين تبنوا مفهوم صراع الطبقات بتنويعاته المتوالية والمتعددة، كخيط موجه للدراسة التاريخية، إن لم نقل كمحرك أساسي لحركة التاريخ نفسه. وفي الوقت الذي كانت فيه الحركات العمالية الأوروبية الأولى، تشرع في تنظيم ذاتها، سمح تقاطع دراسة الواقع الاجتماعي القائم (على أساس نقد الاقتصاد السياسي الكلاسيكي) والدراسة

---

(7) خصوص معالجة مسألة الدولة في إطار الفكر الماركسي والعملية الثورية، انظر القسم الثالث، الفصل الثاني.

(8) بخصوص الممثلين البارزين للاشتراكية الفرنسية الناشئة، انظر القسم الثاني من هذا الكتاب، الفصل الأول، 2.

التاريخية لتحولاته السابقة، بالتركيز على العامل الفعال في التحرر الإنساني، والمقصود به، الطبقة الاجتماعية التي تحمل في طياتها، من خلال الهيمنة التي تخضع لها، أي بشكل محايث وليس باسم مثل متعالية، حركة التحرر الإنساني الجذري. ولا يتعلق الأمر هنا «بالعامة» (populace) التي اعتبرها هيغل بمثابة التناقض النهائي والتهديد الأقصى للمجتمع المدني، بل بالبروليتاريا كذات حاملة لزوال هذا المجتمع الخاص، القائم على علاقة الاستغلال الرأسمالي وتحويله إلى مجتمع مغاير بشكل جذري (ماركس ـ إنجلز، 1845، ص 51-55).

ما هو مآل ظاهرة الدولة، ضمن هذا التوصيف الجديد، النظري والعملي للعملية النقدية؟ سيعاد فحص هذه الدولة على أساس تحليل الشروط السوسيو ـ اقتصادية والتاريخية لصراع الطبقات. وتبدو هذه المهمة مستعجلة، خصوصاً وأن المضمون الواقعي لمفهوم «السياسة» أصبح في ضوء ما سبق، إشكالياً على أقل تقدير. وبالفعل، فإن الدولة السياسية التي تمت مماهاتها بأوهام وعي الأفراد الذين تمثلوها كمكان متسام، «تحل» فيه (وهمياً) التناقضات الاجتماعية، ستشكل موضوع لا تحقق مدهش وستتضح هذه المسألة في نص «الأيديولوجيا الألمانية» الذي صاغه ماركس بمعيّة إنجلز سنة 1845 والذي لم يصدر إلا بعد موت الأول. ففي هذا المؤلف، سيتجلى التفكير في الدولة، ضمن تقاطع خطين للتحليل؛ حيث يعرض الخط الأول، المقتضيات الجديدة لتاريخ غير مثالي للتشكيلات الاجتماعية التي لا تقوم على المصالح الواعية والأنشطة الإرادية للأفراد، بل على نسق العلاقات الاجتماعية التي ينتج المجتمع من خلالها، شروطه المادية في الوجود (ماركس ـ إنجلز، 1845، ص 24-34). وسيكون الخيط الموجه لهذا التاريخ المادي للمجتمعات، هو تطور وتنوع الأشكال التي سيتخذها

تقسيم العمل، في ترابط هو بمثابة شرط وليس نتيجة، مع أشكال الملكية المختلفة لشروط هذا الإنتاج ولوسائله ولمنتوجاته والتي تنجم عنها في الأخير، التنظيمات السياسية المتنوعة. فهذه الأخيرة، تابعة إذاً لبنية الإنتاج ولأشكال الملكية المطابقة لها. وبدل أن تشكل الدولة ركيزة التنظيم الاجتماعي أو أساسه، كما أقر هيغل، فإنها تعتبر ناتجة ومحددة من طرف بنية علاقات الإنتاج، أي من طرف التفاوت وعلاقات الهيمنة والصراعات بين الطبقات المهيمنة والطبقات الخاضعة، الناجمة عن التقسيم الاجتماعي للعمل. وتتنوع أشكال الدولة وسلطاتها وأجهزتها القانونية، بل ودرجة استقلاليتها (النسبية دوماً) عن المجتمع، بحسب الطريقة المحددة لها للتدخل في هذه الصراعات التي يتم من خلالها التفاوض بشأن إعادة إنتاج وتحويل بنية إنتاج هذا المجتمع المحدد تاريخياً (ماركس ـ إنجلز، 1845، 1 ب).

أما على مستوى الخط الثاني، فإن إبستيمولوجيا تاريخ التشكيلات الاجتماعية والأشكال السياسية المرتبطة بها، تقدم الدعامة لتحليل الكيفيات التي تتطور بمقتضاها، على أساس علاقات الإنتاج الاجتماعي هاته، أشكال محددة من الوعي (الديني والفلسفي والأخلاقي والقانوني)، متميزة باستقلالية نسبية عن الأساس الاجتماعي الذي أنتجها، على اعتبار أن إنتاجات الوعي هي تمثلات بشكل عام (ماركس ـ إنجلز، 1845، ص 35-38). وقد سمحت هذه الاستقلالية لماركس، بوصف نشأة التجريدات؛ فلكي يتمكن الوعي من تمثل كيانات مجردة، عليه أن يجرد هو نفسه الوضعية المادية العملية التي ينغرس فيها. وبالرغم من كون هذه الحركة محددة من طرف هذه الوضعية الخاصة، أي من طرف شروط وجودها الاجتماعي، إلا أنها ستحيل على هذه الشروط من خلال كليات مجردة، أي من خلال تمثلات عامة تخفي عن الوعي ذاته، إشراطه

المادي (conditionnement matériel). لكن، يتعين التوضيح هنا بأن حركة التجريد هاته، ليست بالنسبة إلى ماركس، معطى أنثروبولوجياً مندرجاً ضمن الشرط الإنساني، بل هي نتاج بنيوي للتقسيم الاجتماعي للعمل، وفي المقام الأول، لفصل العمل اليدوي عن الأنشطة الذهنية. وهي طريقة أخرى للتأكيد على أن كل تمثل «طبقيٌّ» في الأساس؛ ولا يعني ذلك أنه خاطئ أو وهمي من جهة مضمونه، بل يعني، بأنه متموقع داخل علاقات التفاوت والصراع المحددة من قبل التقسيم الاجتماعي للعمل. هكذا، سيتضاعف هذا التفاوت وهذه التناقضات المادية على مستوى التمثلات الواعية:

> «فأفكار الطبقة المهيمنة هي أيضاً وفي كل المراحل، الأفكار المهيمنة؛ وبصيغة أخرى، فإن الطبقة التي هي القوة المادية المهيمنة في المجتمع، هي أيضاً القوة الروحية المهيمنة» (ماركس ـ إنجلز، 1845، ص 44 و74–81).

ما هي الإجراءات المتبعة من طرف هذه الهيمنة الأيديولوجية القائمة على الهيمنة المادية والتي تدعمها بالضبط، لأنها مستقلة عنها نسبياً؟ إن ذلك يتم من خلال ما يصفه ماركس بآلية إضفاء الصبغة العمومية الوهمية (universalisation fictive) على الأفكار التي أنتجها هذا الوعي الاجتماعي الوهمي المؤدي إلى الوهم. ويسمح هذا الجانب الثاني، بالانفتاح على تحليل الطريقة التي تدعم بها التجريدات وتبرر وتقوي علاقة هيمنة طبقة على أخرى. وهنا تبرز الأهمية الممنوحة للتمايز داخل فئة المثقفين «الأيديولوجيين النشيطين»؛ وهو التمايز المرتبط بعلاقات معقدة بالطبقات المهيمنة اجتماعياً واقتصادياً. والحال، أن إضفاء هذه الصبغة العمومية يوضح بالمقابل، حسب ماركس، فهم ظاهرة الدولة؛ ويسمح في الآن

نفسه، بالاعتراض على التصور الهيغلي «للحالة الاجتماعية العامة»، حالة الموظفين أو مثقفي الدولة، التي يفترض فيها رفع المصالح الخاصة بالمجتمع المدني، إلى مرتبة المصلحة العامة. ويرجع سبب الترابط الوثيق بين تقسيم العمل الاجتماعي وتشكل مؤسسات الدولة، إلى أن هذه الأخيرة مطالبة بأن تكون هي المنتجة القوية للتجريدات، بسبب الوهم الوحدوي الذي يتعين عليها فرضه داخل المجتمع (وهو ما يمكن أن ندعوه بالمجتمعات الليبرالية المحاصرة بوهم الإجماع). فإضفاء الصبغة العمومية على بعض المصالح الخاصة (المهنية والاجتماعية والوطنية) وتحويلها إلى مصلحة عامة، هو بهذا المعنى، وثيق الصلة بتشكيل الدولة. وإذا ما أردنا التعبير عن المسألة بشكل معكوس، فسنقول إن وهم الوحدة الذي تتحمل الدولة مسؤوليته، يكشف عن الوظيفة التي يقوم بها هذا الوهم ضمن التناقض الطبقي، ألا وهي الحفاظ داخل الوعي الاجتماعي على تمثل الجماعة الوهمية (جماعة الحرية والمساواة، جماعة الهوية الوطنية... إلخ).، بحيث تعوض سلطتها التجريدية عن الغياب الواقعي للجماعة في العلاقات السوسيو - اقتصادية الملموسة بين الأفراد. وبهذه الطريقة ذاتها، تنظم الدولة باسم الإجماع، هيمنة طبقة على أخرى:

> «فمادامت الدولة هي الشكل الذي يبرز من خلاله أفراد الطبقة المهيمنة مصالحهم المشتركة، وهي التي تختزل كل المجتمع المدني في مرحلة معينة، فإنه ينتج عن ذلك، أن كل المؤسسات الجماعية تحتاج إلى وساطة الدولة كما تتخذ شكلاً سياسياً. وهنا يسود الوهم بكون القانون يرتكز على الإرادة، بل وأكثر من ذلك، على إرادة حرة، منفصلة عن أساسها الملموس» (ماركس - إنجلز، 1845، ص 106).

ومن هذا المنظور، لا يوجد أي تناقض بين الخصوصي والعمومي ولا بين المصالح الخاصة للطبقة المهيمنة والمصلحة العامة التي صاغت المؤسسات القانونية والإدارية والبرلمانية للدولة، تمثلاً مستمراً حولها. وباعتبارها أداة بيد الطبقة المهيمنة «فإن هذه الدولة لن تكون سوى شكل التنظيم الذي منحه البورجوازيون بالضرورة لأنفسهم، كي يضمنوا بشكل متبادل، ملكيتهم ومصالحهم، سواء في الخارج أو في الداخل» (ماركس ـ إنجلز، 1845، ص 106). ومع ذلك، يظل السؤال مطروحاً، حول معرفة ما إذا كان تحليل الدولة، بما في ذلك دورها في الصراعات الطبقية، ينحصر في إطار وظيفة إنتاج التمثلات الوهمية. والحال، أن التطور التاريخي للنضالات العمالية منذ منعطف سنوات 1840-1850 وأيضاً السلطة المتنامية للأجهزة الإدارية والقمعية للدولة البونبارتية بفرنسا، سيدفعان بماركس إلى تعميق تحليله، للتشابكات بين البنية المادية للدولة والتناقضات الطبقية داخل المجتمع الرأسمالي الصناعي[9].

مراجع

Balibar, Etienne. *La philosophie de Marx* (1993). 2e éd. Paris: La Découverte, 2001. (Repères)

Hegel, Georg W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820). Trad. fr. J.-F. Kervégan. *Principes de la philosophie du droit* (1998). rééd. Paris: PUF, 2003. (Quadrige)

Kervégan, Jean-François. *Hegel, Carl Schmitt. Le politique entre spéculation et positivité*. Paris: PUF, 1992.

Lefebvre, Jean-Pierre et Pierre Macherey. *Hegel et la société* (1984). 2e éd. Paris: PUF, 1987. (Philosophies)

(9) انظر القسم الثاني من هذا الكتاب، الفصل الثالث، 2.

Marx, Karl. *Critique du droit politique hégélien* (1843a). Trad. fr. A. Baraquin. Paris: Editions sociales, 1975.

———. *Manuscrits économico-philosophiques de 1844 (1844)*. Trad. fr. F. Fischbach. Paris: Vrin, 2007.

———. *La question juive* (1843b). Trad. fr. M. Rubel. dans: *Philosophie*. Paris: Gallimard, 1982. Rééd. Paris: Gallimard. (Folio-Essais). pp. 47-88.

——— et Friedrich Engels. *L'idéologie allemande* (Première partie: Feurbach) (1845). Trad. fr. R. Cartelle et G. Badia. Paris: Editions sociales, 1966.

Renault, Emmanuel. *Marx et l'idée de critique*. Paris: PUF, 1995. (Philosophie)

Weil, Eric. *Hegel et l'état* (1950). 6^e^ éd. Paris: Vrin, 1985.

القسـم الثانـي

معارف الدول وممارساتها



تمَهيد

ظل الفكر السياسي منذ العصر الكلاسيكي، متمفصلاً بشكل وثيق مع تشكيلتين معرفيتين، إحداهما دبلوماسية وعسكرية والأخرى أخلاقية وقانونية. وقد سبق أن أكدنا الارتباط الوثيق القائم ضمن مذاهب الدولة الوطنية، بين الفكر السياسي والمعارف التاريخية. وسنتعرف في هذا القسم الثاني على تحول خطابات الفلسفة السياسية، بفعل التقائها خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، بتشكيلتين معرفيتين إضافيتين وهما: علم الاقتصاد (الذي غالباً ما أُرجعت نشأته إلى القرن الثامن عشر واستمرت تسميته حتى بداية القرن التاسع عشر بـ «العلم الجديد»)، ثم السوسيولوجيا. وغني عن البيان، أن هذين العلمين لا يشكلان نسقين معرفيَين موحدَين ومتجانسَين، فرغم أنهما سجلا التحولات العميقة المرتبطة بأول ثورة صناعية (على مستوى التحضر وتحولات أنماط العيش وتطور اقتصاد السوق والتبادلات ووسائل الاتصال) إلا أنهما شيّدا شبكات متعددة ومتناقضة من أجل فهمها. ومن المؤكد أيضاً، أن الدول لم تنتظر نشأة الاقتصاد السياسي ولا العلوم الاجتماعية في القرن التاسع عشر، لتشكل معرفةً ملائمةً لسياساتها. إن الأمر يتعلق بكل بساطة، بفهم كيف أن الإحالة على الاقتصاد السياسي، ثم على السوسيولوجيا،

ساهمت في تجديد أنماط عقلنة تدبير شؤون الناس من طرف الدولة وإعادة تحديد أهدافها ووسائلها ومنطقها الخاص. ولأن الفلسفة السياسية مطالبة بتبني مثل هذا التفكير، فإنها ستشهد بنفسها على تحول وضعها. لم يعد الأمر متعلقاً فقط، بإعادة إقرار المعايير (من قبيل، كيف يجب أن تكون الدولة، وما الذي يتعين عليها فعله، أو عدم فعله وما هي الحقوق الطبيعية والمدنية للأفراد؟) ولا بمساءلة المبرر الأخير لتأسيس صلاحيتها ومشروعيتها. هكذا، ستسعى الفلسفة السياسية من خلال احتكاكها بهاتين المعرفتين المندرجتين كلياً داخل المنطق المتحكم في اشتغال وتدخلات الدولة، إلى استدماج إبستيمولوجيا محددة، باعتبارها بعداً من أبعادها الأساسية وتحليلاً لأنماط المعارف والعقلانيات المستخدمة من قبل المؤسسات السياسية وفن الحكم داخل الدولة.

الفصل الأول
بين الاقتصاد والسياسة

براديغم الدولة الليبرالية

سيعرف الترابط بين الليبرالية السياسية والليبرالية الاقتصادية مداه الأوسع خلال القرن التاسع عشر، مما سيؤثر بشكل عميق ومستمر على تاريخ الفكر السياسي المعاصر. ومع ذلك، فإن عوامل وطبيعة هذا الترابط معقدة. لذا، يتعين قبل كل شيء التمييز بينهما من أجل مساءلة الطريقة التي أدت إلى تمفصلهما. إذ كيف تشابكت المعرفة الاقتصادية بالنظرية السياسية كي تشكلا معاً، سياسة جديدة تسمى «الليبرالية الاقتصادية»؟ ستتمكن هذه الليبرالية في إطار أشكلتها للدولة الليبرالية التي اتضحت معالمها في القرن التاسع عشر، من الإقرار بأن على الدولة ألا تتدخل في قضايا المجتمع، أو أن عليها أن تتدخل فيها بأقل قدر ممكن، لأن الأمر يتعلق بآليات طبيعية وتنظيمات محايثة للسوق، يتم فهمها فقط من طرف علم الاقتصاد المتحرر من كل تدخل منظم وإكراهي للقوة العمومية. وابتداءاً من القرن الثامن عشر، لم تعد المعرفة الأنثروبولوجية (التي تتلخص في السؤال: ما هي الطبيعة الإنسانية، وما هي الحقوق المقترنة بها؟)، ولا الأخلاقية (ما هي غاية أو مصير الكائن الإنساني؟)، ولا حتى

التاريخية (ما هي الحقوق التي أقرها الماضي وأكد التقليد صلاحيتها؟)، هي التي سيعتمدها المنظرون السياسيون لتحديد كيفيات عمل الدولة وأهدافها وحدودها وغاياتها النهائية، بل سيتم الاعتماد بالأساس على المعارف الاقتصادية. لكن، يجب علينا التذكير أولاً، بكون هذه المعارف قد استثمرت من طرف بعض الدول والمؤسسات المختصة، بغرض تكوين إدارييها؛ ولهذا شكلت أمكنة لبلورة معارف جديدة وبناء عقلانية جديدة أيضاً للتدبير السياسي. ويجب الإقرار بأهمية هذا الأمر ووضعه في إطار مشكلة أوسع ستوضحه أكثر؛ وهي نشأة الليبرالية الاقتصادية كمذهب سياسي وكطريقة في الحكم. وبصيغة أخرى، يجب وضعه في إطار مشكلة التمفصل الجديد الذي أقامته الليبرالية الاقتصادية، بين الاقتصاد السياسي (كمعرفة) وممارسة السلطة السياسية (كطريقة لتدبير شؤون الدولة).

وبالفعل، فإن الاستعمال «الليبرالي» للمعرفة الاقتصادية لم يندمج من تلقاء ذاته بالأسئلة النظرية السياسية المتعلقة بالدولة وسلطاتها والمجال المشروع لممارساتها. كما أن هذا الإدماج، لم يكن على وجه الخصوص، نتيجة مباشرة لليبرالية السياسية التي ركزت اهتمامها على المشاكل المؤسساتية المرتبطة بوظائف وحدود القانون وتنظيم السلطات وطبيعة التمثيل السياسي والبرلماني والعلاقات بين الحقوق السياسية والحقوق الخاصة.

لقد تم التحضير لهذا الإدماج وتحديده أيضاً، من طريق مجموعة من الخطابات والمعارف السابقة التي ظهرت ما بين نهاية القرن السادس عشر ونهاية القرن الثامن عشر، والتي تم تجميعها تحت اسم علوم تدبير المالية العامة(*) (sciences camérales)

(*) ظهرت علوم تدبير المالية العامة (sciences camérales) بألمانيا وتم تدريسها بجامعات هذا البلد منذ القرن السابع عشر، بهدف تكوين الأطر والمختصين الذين ستعمل =

(caméralistique) أو علم التدبير الحكومي[*] (polizeiwissenschaft).

ولا يشير لفظ «بوليس» (police) هنا إلى المؤسسة الضامنة، من طريق الحماية أو القمع، للنظام الداخلي (الذي لن يأخذ دلالته الراهنة إلا عند أواخر القرن الثامن عشر)، بل يتضمن «مجموع الوسائل التي تستخدم لتحقيق مجد الدولة برمتها وسعادة كل المواطنين» (بيتر فون هوهنتال (Peter von Hohenthal) (1776) في: فوكو (Foucault)، 1977–1978، ص 321). كما يتضمن مجموع

«القوانين والتنظيمات التي تهم الإطار الداخلي للدولة، والتي تسعى إلى تأكيد قدرتها والرفع منها وإلى الاستخدام الجيد لقواها وتحقيق السعادة لرعاياها. وباختصار، إلى تنظيم التجارة والمالية والفلاحة واستغلال المناجم والغابات... إلخ. لأن سعادة الدولة تتوقف على الحكمة التي تدبر بها هذه الأمور» (يوهان فون جوستي (J. H. G. von Justi) (1756)، في: فوكو 1977–1978، ص 337).

هكذا، فإن الاقتصاد السياسي سيتطور داخل هذا النظام من المعارف. وبصيغة أخرى، سينبثق هذا العلم وسينمو أساساً داخل عقلانية حكومية، تجلت في القرنين السادس عشر والسابع عشر، من خلال صيغة «منطق الدولة». والمقصود بهذه الصيغة المذهب

= الدولة على استشارتهم في تدبير شؤونها الاقتصادية والمالية. وقد شكل هؤلاء المستشارون مدرسة مهتمة بالتدبير الإداري للدولة التي لم تعد وظيفتها منحصرة في الحفاظ على النظام، بل أصبحت تهتم بتحقيق الرخاء المجتمعي.

(*) يعني مفهوم «بوليس» (polizei/ police)، مجموع الوسائل المستخدمة في التسيير الإداري للدولة، لضمان النظام الداخلي والرخاء الاجتماعي. ويندرج ضمن العقلانية التدبيرية المرتبطة بفكرة الرخاء (wohlfahrt)، فالمدلول الألماني للكلمة، يشير إلى النظام من أجل تحقيق الخير العام أو الرفاهية، لذلك، سنترجم لفظة (etat de police) بـ «دولة التدبير».

السياسي الذي لم تعد مشكلته الرئيسة، كما كان الشأن في التقليد الكلاسيكي، هي إقامة أفضل نظام ممكن، أو تأسيس الدولة بشكل جيد وإنشاؤها على مبادئ حقيقية وعلى مرتكزات شرعية مؤسسة بشكل عادل، بل هي تنمية نظام من الممارسات وتحديد عقلانية نوعية، قادرة على جعل الدولة أكثر رخاء وقوة. وبذلك ستكون معرفة الاقتصاد السياسي في المقام الأول، أداة بيد عقلانية منطق الدولة التي نشأت كما قلنا، خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر. ويعتبر التيار الفيزيوقراطي(*) (physiocrate) في هذا الإطار من أبرز رواد الاقتصاد السياسي، ومن أكثرهم تأثيراً وإشعاعاً.

ذلك أن ممثلي هذا التيار لم يسعوا من خلال تحليلاتهم الاقتصادية إلى تقييد سلطة الدولة، بل على العكس، دافعوا عن ضرورة وجود سلطة غير مقيدة من الخارج ونادوا بالتالي، باستبداد متنور (déspotisme éclairé)، على شكل سيادة اقتصادية. هكذا، فإن امتيازات هذه الدولة التي نذكر من بينها تحديد التعريفة الجمركية وأسعار الحبوب وتنظيم الصناعات وتقنين وحماية أنشطة السوق، لم تعد خاضعة للتفكير والعقلنة، باعتبارها مجالا لممارسة الحق السيادي، بل لكونها ذات صلة بالمعرفة الوضعية التي تقيم فصلاً بين ما هو مناسب وما هو غير مناسب ضمن الحقل الشاسع لتدخلات الدولة في المجتمع المدني. ولكي يتمكن علم الاقتصاد من دعم الحجج الليبرالية المدافعة عن تقليص سلطة الدولة باسم الآليات «الطبيعية» للسوق الاقتصادية المنتظمة ذاتياً بشكل نسبي والقادرة على

(*) التيار الفيزيوقراطي هو عبارة عن مدرسة اقتصادية وسياسية ظهرت بفرنسا حوالى سنة 1750؛ مؤسسها هو فرنسوا كيني (F. Quesney) الذي أصدر سنة 1758 مؤلف **الجدول الاقتصادي** وعرض فيه كيفيات توزيع الخيرات. وقد اعتبر الفيزيوقراطيون أن ثروات البلد تهم كل ثروات سكانه، وليس فقط ثروات الدولة.

ضمان الرخاء الفردي والجماعي والنظام الداخلي، كذلك السلم الخارجي والتوازن على المستوى الدولي، يجب ألا يتطور اقتصاد السوق ويتم تعميمه فحسب، بل من الضروري أن يستقل خطاب الاقتصاد السياسي إزاء علم تدبير المالية العامة الذي اعتبر مع ذلك، شرطاً لتشكله. وسنرى من خلال توضيح هذه النقطة كيف تكوّن فضاء الفكر السياسي الليبرالي وتنظيم المشاكل الرئيسة المحركة له منذ أكثر من قرنين.

1 ـ من علم تدبير المالية العامة إلى الاقتصاد السياسي: دولة الرفاهية، دولة الحق والدولة الليبرالية

في سياق إعادة بناء الدول الأوروبية بعد حرب الثلاثين سنة(*)، وبتأثير من التيارين التجاري والفيزيوقراطي، خصوصاً ضمن ما كان يعرف بالإمبراطورية المقدسة (Saint-Empire)، ستتطور في فرنسا، ومنذ بداية القرن السابع عشر، ممارسات جديدة لتدبير الحكم ولوضع ترتيبات تدبيرية تهم مجالات الأخلاق والصحة والتجارة وتصرفات الناس وتداول البضائع ومعايير تشهد على تحولات عديدة وعلى تجديد فن الحكم لدى الأمير (الحاكم). وحسب تحليلات الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو (1928 ـ 1984) التي خصها لهذا التحول، فقد حصل في البداية تغير على مستوى موضوع الخطاب

(*) وهي الحرب التي اندلعت في أوروبا ما بين 1618 و1648 واتخذت صبغة دينية، لأن طرفيها كانا طائفة الكاثوليك من جهة، وطائفة البروتستانت من جهة أخرى. وقد انطلقت شرارتها الأولى في ألمانيا التي أعلن أمراؤها البروتستانتيون الحرب على السلطة الإمبراطورية الكاثوليكية التي كان يمثلها فرديناند الثاني. وستنضم إلى هؤلاء كل من الدنمارك والسويد وفرنسا التي ستهاجم إسبانيا الكاثوليكية، دعماً لهولندا التي كانت في حرب ضد هذه الأخيرة. طبعاً، فإن هذا الصراع الديني كان يخفي وراءه أهدافاً سياسية وتوسعية، سيكون لها تأثيرها في ميلاد ما يعرف بالأزمنة الحديثة في أوروبا.

القانوني ـ السياسي حول السيادة، إذ لم يعد «التدبير» يتعلق بحالة العاهل ورعاياه وبما يجب أن يكونوا عليه مستقبلاً، بل أصبح متعلقاً بالبشر وبأنشطتهم وبالخاصية المادية والملموسة للأشياء وبالأمكنة وكيفية إعمارها والتحرك في داخلها. . . إلخ. وهو أيضاً تحول على مستوى الهدف، حيث لم يعد النظام الداخلي والسلم الخارجي مستهدفين دون غيرهما، بل أصبح المستهدف الأول هو «رفاهية» الرعية، بفضل ومن أجل «المجد المرئي» أو قوة الدولة، باعتبارها هي نفسها شرط النظام الداخلي والتوازن الخارجي للقوى الأوروبية. وهو أخيراً، تحويل على مستوى الأدوات: فعلم التدبير الحكومي الذي ظل وثيق الصلة بالإجراءات الملكية (régaliennes) عند بداية القرن السابع عشر، سيسعى إلى التحرر تدريجياً من السنن القانونية لهذه الأخيرة، وسيشكل تقنية للسلطة المستقلة الهادفة إلى تدبير المصالح المادية للمجتمع، عبر التطوير المكثف للقواعد، وليس عبر سن القانون (فوكو (Foucault)، 2004 أ، ص 347 ـ 348). وكما لاحظ أحد أفضل المختصين في هذا الإطار، فإن علم التدبير الحكومي (science de la police)، لن يتشكل في الحقيقة إلا في القرن الثامن عشر:

> «لم يعد هذا العلم منحصراً في توحيد وتنظيم الممارسة السابقة، بل سيعبر أيضاً عن خاصية إصلاحية، من منظور العقلنة الإدارية» (سينلار (Senellart)، 2007، ص 101).

وقد برزت في هذا الإطار رسالة رائدة في مجال العلوم الإدارية، خلال القرن السابع عشر (1656)، تحت عنوان (*Teutscher Fürdenstaat*)، من توقيع لودفيغ فون سيكندورف (L. von Seckendorff) (1626 ـ 1692)، الذي كان يعمل في معهد الموظفين

المعينين من طرف الدوق دو غوتا (duc de Gotha)، لإعادة بناء منطقته التي دمرتها حرب الثلاثين سنة. ولكي يقطع الصلة مع المستشارين الذين كانوا يعتمدون بشكل تقليدي على نماذج مستمدة من التاريخ القديم ومن نصوص القانون الإمبراطوري، سيتبنى سيكندورف مقاربة إمبيريقية تستدعي الانطلاق من الواقع المادي للدولة ومن وضعيتها التاريخية، لتحديد وسائل إدارتها بشكل جيد. والغرض من ذلك، هو تحقيق مصلحة ورفاهية السواد الأعظم من الناس، بحيث تجمع هذه الرفاهية (wohlfahrt) في الآن نفسه، بين المعنى الدنيوي «للسعادة» والمعنى الروحي «للخلاص» (لأن السلطات الأسقفية (épiscopales)، كانت تعود في الدول البروتستانتية (اللوثرية (Luthériens)) إلى كفاءة الأمير، وذلك منذ معاهدة السلام في أوغسبورغ (Augsbourg) سنة 1555). ويقتضي ذلك بشكل ملموس، تحمل الدولة المسؤولية بخصوص وظائف التعليم والرعاية، واحترام حرية الرعايا التي لا يقصد بها سيكندورف فقط، حقوقهم الطبيعية والمألوفة، لكن أيضاً قدرتهم على توظيف مواردهم للاغتناء. ولا يوجد أي تناقض هنا، بين الحرية الفردية وقوة الدولة؛ فالقدرة المذكورة لا تعرض سلطة الأمير للخطر، بل تشكل أفضل ضمانة ضد الاضطرابات الداخلية. هكذا، ستنضاف الرفاهية إلى التعاليم التقليدية للنظام القروسطوي، المتمثلة في السلم والعدالة (pax et justitia) بحيث تتكفل الدولة برخاء السكان وتموينهم بشكل جيد والزيادة في ثرواتهم. وهذا المنظور الأخير، ذو التوجه التقني والإداري والاقتصادي، وليس المنظور القانوني والأخلاقي، هو الذي سيحظى بالاستقلالية وسينتظم داخل علم تدبير المالية العامة في القرن الثامن عشر. وحسب ميشال سينلار دائماً، فإن بإمكاننا التمييز بين ثلاث مراحل ضمن هذه الحركة وهي: إدراج علوم تدبير المالية العامة داخل الجامعة كموضوع، لتكوين موظفي الدولة في

المستقبل[1]؛ وتشكيل توجه أكاديمي لتدبير المالية العامة، يمنح للمادة تماسكها ووحدتها من الداخل؛ وأخيراً تطوير العلم التدبيري لهذه المالية:

«وإذا كان التوجه الأكاديمي لتدبير المالية العامة يتناسب مع مجهود التنظيم والتوحيد الذي يهدف بيداغوجياً وعملياً إلى تكوين «مدبرين ماليين» (caméralistes)، أي موظفين جيدين للدولة؛ فإن العلم التدبيري للمالية سيقوم بحركة عكسية على مستوى تميز واستقلالية المجالات، وهي الحركة التي استلزمتها الممارسة الفعلية للدولة، على المستويات الاقتصادية والإدارية والمالية. وهنا سينشأ علم الاقتصاد السياسي وعلم الإدارة وعلم المالية» (سينلار، 2007، ص 103).

ومن التوجه الأكاديمي إلى العلم التدبيري للمالية العامة، ستبرز خصوصاً ضمن أعمال يوهان فون جوستي (1720-1771)، الأهمية المركزية للاقتصاد كدعامة لهذا العلم الجديد للإدارة الدولة (Staatswirtschaft)، الذي يتضمن مجموع الوسائل التي تسمح للقوة العمومية بتقوية وتعزيز اقتصاد البلاد (ستولييس (Stolleis)، 1998، ص 553-580). وسيقيم جوستي على وجه الخصوص، علاقة إشراط متبادلة بين رفاهية الأفراد (أو العائلات) ورفاهية الدولة (أي قوتها). هكذا، سيتداخل في إطار هذا الإشراط المتبادل الذي يحدد «سعادة

(1) وفقاً لمشروع فريدريك غيوم الأول البروسي، القاضي بتحديث إدارة مملكته وإضافة دراسة الاقتصاد إلى دراسة الحقوق في تكوين إداريي الدولة، ستفتتح أولى الكراسي العلمية في مجال التدبير الاقتصادي والتدبير المالي (*Oeconomie-Policey und Cammersachen*) سنة 1727 بجامعات هال (Halle) وفرانكفورت (Francfort sur l'Oder).

الجماعة السياسية»، كل من الحرية و«القوة الداخلية للدولة» (المتضمنة لثروة الأرض وتعدد السكان وانضباطهم) و«الأمن الداخلي والخارجي للدولة». ولأن سعادة الأفراد وسعادة الدولة تشكلان بالنسبة إلى بعضهما البعض وسيلة وغاية في الوقت نفسه، فإن علوم الاقتصاد والمالية والتجارة ستلعب هنا دورا متعدد الأوجه، إذ يمكنها أن تستخدم في الحد من القوة العمومية باسم الأولوية الممنوحة «لسعادة الأسر، التي تكفي وحدها لتحقيق رخاء المجتمع المدني البورجوازي (bürgerliche Gesellschaft)، ويمكنها أيضاً أن تستخدم على العكس من ذلك، في تدعيم السلطة المطلقة لهذه القوة العمومة، باسم أمن الدولة والأفراد» (سينلار، 2007، ص 110 - 113).

سيعمل العقل الليبرالي (raison libérale) على قطع الصلة مع هذا الموقف المتأرجح من خلال معارضته لدولة التدبير (l'état de police)، إلى درجة السخرية، كما فعل كَنْت مع نظرية جوستي والتنديد بموقف السلطة الأبوية أو الاستبدادية التي تدعي منح السعادة لرعايا محرومين من الحق ومقيدين داخل حالة طفولية[2] (état d'infantilité). لكن هذه العقلانية الليبرالية ليست أحادية الرؤية، فبإمكانها اتخاذ دلالتين متمايزتين، بحسب إحالتها على تقليد الليبرالية السياسية أو اعتمادها الـ «علم الجديد»، وهو الاقتصاد السياسي. وعبر هذا الالتباس في المعنى، يبرز تصوران مختلفان بخصوص مبادئ الحد من تدبير وتدخل الدولة. وإذا ما تتبعنا من جديد، وجهة

---

(2) انظر بهذا الخصوص: Emmanuel Kant, *Théorie et pratique* (1793), trad. fr. F. Proust, GF (Paris: Flammarion, [n. d.]), pp. 65- 66, et Wilhelm von Humboldt, *Essai sur les limites de l'action de l'état* (1791 -1792), trad. fr. H. Chrétien, révisée par K. Horn, bibliothèque classique de la liberté (Paris: Les Belles Lettres, 2004).

نظر فوكو، فإننا سنلاحظ بأن مفهوم دولة الحق سيتبلور بتأثير من مذاهب الليبرالية السياسية وضد دولة التدبير أو دولة الرفاهية؛ وهو ما يقتضي تحويلاً للعلاقة القائمة بين فكرة الدولة وخطاب الحق. وبالفعل، فمنذ القرنين الثاني عشر والثالث عشر، شكلت المعرفة القانونية والمؤسسات القضائية أداة رئيسة لتمركز ودعم السلطة الملكية، ضد جيوب المقاومة والتمرد العديدة والمحتملة التي كانت تنبثق من النظام المعقد للسلطات الإقطاعية. وعلى النقيض من دولة التدبير، التي تطورت في القرنين السابع عشر والثامن عشر، فإن الحق سيقدم مبدأ للحد من سلطة الدولة. هكذا، فمقابل عقلانية الدولة المتضمنة لهدف لا حد له داخل السياسة الداخلية، سيضع الحق (بأشكاله المتنوعة، كحق طبيعي وتعاقدي وعام وسياسي)، مبدأ للتقليص الخارجي، أي خارج هذه العقلانية (فوكو، 1978-1979، ص 9-15). وباختصار، فإن المعرفة القانونية المعتمدة لإقرار مذاهب دولة الحق، تبدو كرد فعل ضد منطق الدولة وضد هذه العقلانية الحكومية التي تتضمن بذاتها، إمكانية تدخل لا محدود في المجتمع.

وبالرغم من بقاء هذه العدة القانونية السياسية في مركز الفكر السياسي للقرن الثامن عشر إلى يومنا هذا، كأساس للعديد من الإجراءات المؤسساتية المعاصرة، فإن عدة مختلفة نسبياً ستنبثق، حسب فوكو، في منعطف القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، شاهدة على استشكال جديد لممارسة سلطة الدولة. وبإمكاننا حصر التوجهات الرئيسة لهذا الاستشكال ضمن سلسلة من التحولات. فعوض المبدأ الخارجي لتقليص سلطة الدولة، وهو مبدأ خارج عن عقلانيتها التدبيرية، سترسخ قواعد للتقليص داخل هذه العقلانية ذاتها؛ وبدلاً من معاقبة لا شرعية الشطط في استعمال سلطة الدولة واستغلالها، سيقوم تنظيم داخلي للممارسة الحكومية نفسها،

باستدعاء وسائل لتحقيق أهداف الحكومة (لأن تقليص الفعل الحكومي هو نفسه، وسيلة من بين هذه الوسائل، وليس تعبيراً عن مبدأ قبلي أو عن معيار أساسي)؛ وهي وسائل قابلة للزجر انطلاقاً من مفاهيم «المناسب» و«غير المناسب»، المفيد والضار، النجاح والفشل؛ وليس من مفهومي الشرعية واللاشرعية؛ وأخيراً، فإن معايير الفعل الحكومي المناسب، لا ترجع إلى قرار السيادة السياسية أو هيئة الدولة نفسها ولن تكون نتاجاً لهيئة «ميتا ـ سياسية» لسلطة مقومة (مثل الحق الطبيعي أو الإرادة الشعبية أو الميثاق الدستوري)، بل ترجع إلى معرفة بالظواهر الاجتماعية وبتنظيماتها الخاصة التي يتعين على السلطة السياسية التفاوض معها داخل لعبة من «المبادلات» المستمرة والمتفاوض بشأنها باستمرار؛ عبر الصراعات والتنازلات المتبادلة وفقدان وإعادة التوازنات. وفي النهاية، فإن الاقتصاد السياسي سيستقر داخل هذا التعديل للعقلانية الحكومية، كنتيجة لها وكأداة فكرية رئيسة. وسيحدد هذا العلم، لا كتحليل نوعي للإنتاج ولتداول الثروات، بل وبشكل عام.

> «بوصفه شكلاً للحساب وللعقلانية، سمح من جراء ذلك، بالتقليص الذاتي للعقل الحكومي (raison gouvernementale) كتنظيم ذاتي، واقعي، عام، مندرج ضمن عمليات الحكومة ذاتها» (فوكو، 1978 - 1979، ص 15).

وفق هذا التحديد الجديد للعقل الليبرالي، لن يصبح العامل الحاسم هو إعادة تأكيد الحقوق الأساسية، وحرية الأفراد التي لا يمكن التنازل عنها والتقليصات القانونية للعمل الحكومي، بل سيتمثل في تحرر «الخطاب الاقتصادي» (فوكو، 1977 -1978، ص 349 - 362). وبصيغة أخرى، فإن استقلالية المعرفة الاقتصادية بالنسبة إلى

علم التدبير الحكومي (Polizeiwissenschaft)، كعلم وكفن لتدبير الحكم، ستسمح ببناء إشكاليتين ستظلان إلى حدود القرن الثامن عشر مرتبطتين داخل مجال تدبير المالية العامة وهما: إشكالية منطق الدولة أو القدرة السيادية وإشكالية رخاء المملكة أو الوطن. وحسب فوكو، مرةً أخرى، فإن هذه الاستقلالية ستجد أحد عواملها الحاسمة، ضمن تطبيع «الموضوع» الاقتصادي، أي «المجتمع المدني». ونحن نعني بهذا اللفظ، مجموع العلاقات الخاصة بين الناس، عندما يشتغلون ويستهلكون ويتعايشون ويتبادلون الأشياء في ما بينهم ويتحركون، أي مجموع الظواهر التلقائية التي تتجلى في السوق الاقتصادية التي يتعين عليها، كما يرى الاقتصاديون الإنجليز مثل آدم سميث (A Smith)، إبراز معقوليتها الخاصة، باستقلال عن أي تدخل للدولة. إن مثل هذا التدخل، لن يعمل بالعكس، إلا على تحريف الإحاطة بها عبر «تشويه» موضوعها، أي عبر التشويش بشكل خادع على القوانين «الطبيعية» الشبيهة بالتنظيمات التي تعرضها ظواهر الطبيعة. وقد ظل الاقتصاديون المهتمون بتدبير المالية العامة ومنظرو التدبير الحكومي، يعتبرون معرفة اشتغال الظواهر الاقتصادية باعتبارها أداة للتدخل الإيجابي والمكثف للدولة؛ إن الاقتصاد السياسي لا يضع أي حد لفن الحكم ويدعم تدخل السيادة اللانهائية افتراضياً، والنشاط التنظيمي اللامحدود كإمكانية. وعلى العكس من ذلك، تبرز الاستقلالية النسبية للعقلانية الاقتصادية إزاء منطق الدولة، عندما يطلب من المعرفة الاقتصادية الإقرار بأن الوظيفة «الطبيعية» للسوق، تقدم إذا ما تم التدخل فيها بشكل أقل، «قواعد تدخل» السلطة السياسية، التي هي بمثابة معايير لتقدير هذا الشكل «الأقل»، أي قواعد قابلة للمعرفة بأقل تدخل ممكن. وبهذه الطريقة، يترابط تقليص التدخل الحكومي، بالسوق المولدة للمعايير الإيجابية لهذا التقليص، داخل الدائرة التي يفترض فيها أنها صالحة. هكذا، فإن

موضوع «السوق» سيغير إحداثيات العقلانية الحكومية، ولن تبقى هذه السوق، بالتالي، مكاناً لإصدار الأحكام بالنسبة إلى حكومة الدولة (تنظيم الأسعار والأجور، فرض الرسوم على المبادلات التجارية، معاقبة الغش، مراقبة جودة البضائع... إلخ)، بل ستصبح حسب تعبير فوكو مكاناً «للتحقيق» أو «للفحص والتزوير»، تخضع له الممارسة الحكومية بالمعنى الذي «تشكل فيه الأسعار المتلائمة مع الآليات الطبيعية للسوق، مقياساً للحقيقة، يسمح بالتمييز بين الممارسة الحكومية الصحيحة وممارساتها الخاطئة» (فوكو، 1978 - 1979، ص 33 - 34؛ 1977 - 1978، ص 349 - 365).

هكذا، سيسجل الوضع الجديد الذي اكتسبه الاقتصاد السياسي هنا، تحولاً داخل عقلانية دولة التدبير(*)، وذلك بإدراجه لقاعدة التقليص الداخلي لتدخلاتها. وفضلاً عن ذلك، سيسمح بوضع فاصل بين إشكالية الدولة الليبرالية المحددة باعتبارها دولة الحق (ضمن تقليد الليبرالية السياسية) وإشكالية الدولة الليبرالية المحددة باعتبارها دولة السوق إن **الأولى** تركز على مشكلة الحقوق الأساسية للأفراد وضمانها من خلال التقليص المؤسساتي والقانوني لعمل الدولة. أما **الثانية**، فتركز على الآليات المعقدة للظواهر الاقتصادية وعلى «المعرفة الدقيقة والمستمرة والواضحة والمتميزة، بما يحصل داخل المجتمع والسوق والدورات الاقتصادية، بحيث لا يتم تقليص سلطة الدولة من خلال احترامها لحرية الأفراد، بل فقط عبر وضوح التحليل الاقتصادي الذي يتعيّن عليها احترامه» (فوكو، 1978 - 1979، ص 63). ومن هذا، المنظور، فإن المهام الرئيسة للفكر

(*) ستكون السلطة الإدارية، في إطار هذه الدولة، هي صاحبة كل القرارات المتعلقة بالتدبير الاقتصادي والسياسي والاجتماعي، وبالتالي فهي على النقيض من دولة الحق، كما سيتبين لاحقاً.

الليبرالي في القرن التاسع عشر، تتمثل في جمع وإحكام الصلة بين هذين البعدين، أي بعد الحرية الفردية المؤسسة داخل حقوق مضمونة سياسياً (وأيضاً على قانون عام يؤيد القوة العمومية مؤسساتياً)، وبعد «الحرية» المعبر فقط عن استقلالية المحكومين بالنسبة إلى الحكومة. ونشير إلى أن هذه الاستقلالية لا تنتج عن الحقوق المضمونة سياسياً، بقدر ما تنتج عن التقليص والتنظيم الذاتيين للقوة العمومية؛ وذلك وفق المعرفة بقوانين السوق ووفق معايير صلاحية وعدم صلاحية تدخل الدولة المستمدة من هذه المعرفة.

تعتبر محاولة فقيه القانون والفيلسوف جيريمي بنثام (J. Bentham) (1748 ـ 1832)، المتعلقة ببناء هذا التمفصل على المستوى النظري، من أكثر المحاولات تأثيراً في هذا الإطار. لقد اعتبره الدارسون بمثابة المفكر الذي ارتقى بالمذهب النفعي (utilitariste) إلى أعلى مستوى، وهو المذهب الذي اعتبر أن الحكومة والمشرّع (législateur) ليس لهما من غاية أخرى «سوى تحقيق أكبر سعادة لأكبر عدد من الناس»، وأن الوسيلة الوحيدة والراهنة التي يمكن من خلالها دفع الفرد إلى العمل وفق هذا المبدأ، تتمثل في سعادته الخاصة. كيف تحدد هذه «السعادة»، سواء على المستوى الفردي أو على المستوى الجماعي؟ يجيبنا بنثام بأنها تحدد من طريق المنفعة (utilité) التي ليست مجرد معطى، بل هي قبل كل شيء، عنصر حساب أو عنصر عقلانية حسابية، موضوعها المكونات الطبيعية والأولية القابلة للتكميم وللمقارنة في ما بينها، أي اللذات والآلام. وقد ظلت نزعة بنثام النفعية على الدوام، عرضة للنقد، سواء على مستوى الفلسفة الأخلاقية أو على مستوى نظرية العدالة، حيث تم التشهير بعجز مثل هذا الحساب، عن التأسيس الحقيقي

لقيمة معايير الحق والأخلاق. لكن، يجب أولاً تثمين أهمية التمفصل الذي حققته هذه النزعة بين دلالتي العقلانية السياسية الليبرالية، اللتين تم التمييز بينهما من قبل. وكما رأينا، فإن أحد أبرز تأثيرات تطور الليبرالية الاقتصادية على الفكر السياسي، يرجع إلى الانتقال من استشكال سلطة الدولة بتعابير قانونية وسياسية (عبر إحالة هذه السلطة على أوليات الحقوق الأساسية)، إلى استشكال بتعابير التنظيم المحايث (وهو التنظيم القابل للإحالة على معرفة وضعية بالظواهر الاجتماعية والاقتصادية). وإذا ما استعرنا عبارات فوكو مرة أخرى، فسنقول إن انتقال العقلانية السياسية تم، من سجل إصدار الأحكام إلى سجل التحقق. وهذا الانتقال هو الملاحظ لدى بنثام، عبر انزلاقه من مركز ثقل المفهومية السياسية (conceptualité) ومن المقولات القانونية للحق وللقانون نحو مقولات المنفعة والمصلحة. ولا يعني هذا، أن المقولات الأخيرة تعوض الأولى بكل بساطة، بل هي تضفي عليها مضموناً فعلياً. ويتضمن حساب المنفعة على المستوى الفردي أو الجماعي، بوعي أو من دون وعي، القيم الممنوحة للأشياء وللأفكار، كما يتضمن المعايير المفروضة على النوايا والأفعال. إنه يحدد عقلانية محايثة ويجري قياساً ديناميكياً على اللذات والآلام، التي تشكل المادة الملموسة للقيم والمعايير؛ ومن دون هذه الأخيرة، تظل القوانين وقواعد الحق والحكم الأخلاقية «شبيهة بأصوات فارغة (من المعنى)» (بنثام (Bentham)، 1789).

بتحديده لما هو مناسب للزيادة في اللذات والسعادة، أو على العكس للزيادة في الآلام، يسمح حساب المنفعة بإقامة العقلانية نفسها لصياغة كل المشاكل الاجتماعية والسياسية والقانونية والأخلاقية بإخضاعها للقياس نفسه. ومن هنا، يقدم معياراً للتقييم، لا يهم فقط السلوكات الفردية، بل أيضاً كل المؤسسات الاجتماعية

والقرارات السياسية ومعايير الحق والإجراءات الحكومية والتشريعية. هكذا، يصبح تدخل الدولة خاضعاً لمعيار ما هو نافع؛ ويجب على كل أفعالها أن تجيب عن السؤال حول مدى نفعيتها، وما هي حدود هذه النفعية، ومتى يمكن أن تصبح ضارة؟ وبصيغة أخرى، فإن حساب المنفعة يقدم معياراً لتقليص أفعال وقدرات الحكومة ويصبح مصدراً للقانون العام والقانون الإداري. ذلك أن هذا الأخير لا يجد أساسه داخل أوليات (أكسيوماتيك) الحقوق الأساسية التي يمكن للأفراد إبرازها أمام القوة السيادية، بل يجده داخل هذا الحساب المستمر لدورات المصالح ولأشكال اللذات والآلام الفردية والجماعية المتنوعة. وهو ما يفسر مناهضة بنثام لفكرة ثبات القانون؛ فالقانون الخاضع لمعيار ما هو نافع، وبالتالي لقياسه المتنوع، لا يمكنه أن يكون ثابتاً وبإمكانه أن يتغير دون أي اعتراض مما يفترض أنه مبدأ أسمى. ويجب أيضاً أن تخضع كل السلطات التشريعية والتنفيذية والإدارية والقضائية باستمرار، لهذا الحساب الدائم. ويعني ذلك، أن الدولة لم تعد هي ذلك المبدأ المتعالي لخير مشترك، يستفيد منه كل فرد. لا يمكن للحكومة أن تسمح لنفسها باعتماد مرجعية المصلحة العامة المجردة، بل يجب عليها العمل على تنظيم مصالح ورفاهية كل واحد؛ وبذلك ستكون مصلحة ورفاهية أكبر عدد من الناس، نتيجة أنسب وأفضل على المستوى العام. وفي جميع الأحوال، لا يمكن للحكومة بوصفها هيئة عليا، أن تدعي معرفة طبيعة السعادة المشتركة؛ فهذه الأخيرة تقوم في آخر المطاف على ملذات وآلام الأفراد الذين يجب عليهم أن يمتلكوا دوما القدرة على مراقبة، بل وعزل المسؤولين داخل الوظيفة العمومية (بنثام، 2001، ص 101 -139).

لقد كان للمذهب النفعي أثر كبير في الفكر السياسي للقرن

التاسع عشر برمته، سواء لدى خصومه أو لدى مؤيّديه، فمنذ السنوات الأولى لهذا القرن، أعلن بعض الاقتصاديين تبنيهم لأطروحاته، من أجل تأسيس نظرية القيمة حول المنفعة. وهذا هو شأن أحد أبرز الاقتصاديين الفرنسيين في عصره، وهو جان باتيست ساي (1767 ـ 1832) الذي حقق مؤلفه **رسالة في الاقتصاد السياسي**، الصادر سنة 1803، والذي أعيد طبعه مرات عديدة، نجاحاً كبيراً حتى في الخارج أيضاً، إذ تبنى أوغست فالراس (Auguste Walras) وابنه ليون فالراس، أطروحة الكتاب. لقد ساهم ساي في سجالات عصره، إلى جانب الليبراليين الصناعيين بجريدة **الرقيب الأوروبي** (*Censeur européen*)؛ كما ستقرأ أعماله من طرف الاشتراكيين الأوائل وسيكون لها تأثير مهم في السان سيمونيين(*)، خصوصاً من خلال تمييز ساي بين المقاول (entrepreneur) الذي يمنحه الاقتصاد السياسي دوراً مركزياً والرأسمال (capitaliste) المتوفر على الرساميل، ولكنه لا يستثمرها بنفسه، بل يكتفي باستخلاص الأرباح منها. وفي الأخير، سيحدد ساي للاقتصاد السياسي باعتباره «علماً جديداً»، وظيفة تنظيمية بالسوق، مما سيجعل منه أداةً نظريةً رئيسةً، تمكن من مواجهة الصعوبات الناجمة عن تطور المجتمع الصناعي بغرض تحسين أوضاع أكبر عدد من الناس. وفي هذا الإطار، يعتبر «قانون الأسواق الجديدة» من أبرز مساهمات ساي وأكثرها تأثيراً

(*) هم أتباع سان سيمون (1760 ـ 1825)، الاقتصادي والفيلسوف ومؤسس الاشتراكية الفرنسية الذي اعتبر بأن محرك التقدم الاجتماعي هو التصنيع، فمن خلاله يمكن تحقيق رفاهية المجتمع وتحسين أوضاع الشعب. ومن أبرز ممثلي السان سيمونية نذكر: بارتليمي بروسبر أنفونتان (Berthéelemy Prosper Enfantin) وسان أرمان بازار (Saint Armand Bazard) ولازار هيبوليت كارنو (Lazare Hippolyte Carnot) الذين تبنوا أيديولوجيا تقدمية بخصوص المجتمع. ونشير إلى أن أوغست كونت كان سكرتيراً خاصاً لسان سيمون، ما بين سنتي 1817 و1824، قبل أن ينفصل عنه ويؤسس مذهبه الوضعي. لمزيد من التفاصيل انظر الفقرة اللاحقة «ردود الأفعال الاشتراكية».

(ساي (Say)، 1803، الكتاب الأول، الفصل XV) إذ سيسمح بمعالجة جانب آخر من جوانب التحول الليبرالي للعقلانية الحكومية والمتعلق خصوصاً بالسياسة الخارجية والعلاقات بين الدول.

> وبشكل جوهري، فإن قانون الأسواق الجديدة، يدّعي بأن العرض يخلق الطلب، إذ إن الإنتاج المتزايد يستهلك دوماً من طرف السوق:

> «كلما كان عدد المنتجين كبيراً وتضاعفت المنتوجات، كانت الأسواق الجديدة سهلة ومتنوعة وشاسعة» (ساي، 1803، ص 249).

يستخلص ساي العديد من النتائج، من جراء ذلك؛ أولها وأكثرها بداهةً، هي استحالة حصول إشباع على مستوى تسويق المنتوجات؛ وبصيغة أخرى، استحالة حصول أزمة فائض الإنتاج، لكن شريطة ألا تتدخل الدولة في الاقتصاد، عبر التشويش على هذا القانون. إن مثل هذه الأزمات لا يمكن أن تحصل إلا بسبب «جشع أو عجز الحكومات» التي تولد، بفرضها مثلاً أسعاراً مرتفعة على بعض قطاعات الإنتاج تأثيرات متماثلة (symétrique)، سواء تعلق الأمر بالندرة (pénurie) بالنسبة إلى بعضهم أو بتراكم السلع بالنسبة إلى بعضهم الآخر (ساي، 1803، ص 253 - 257).

وهنا سيستخلص ساي نتيجة ثانية تتعلق بالتضامن القوي بين كل القطاعات الإنتاجية، بحيث «يكون كل واحد مهتماً بازدهار الآخرين، ويكون ازدهار نوع من الصناعة مناسباً لازدهار الصناعات الأخرى»؛ وبالتالي يصبح امتياز أو تنافس القطاعات الزراعية والتجارية، مضراً اقتصادياً للجميع. وسيقدم ساي هذا الاستدلال مرة أخرى، وذلك على مستوى ثالث، وهو المستوى الدولي؛ حيث

تفسد لعبة الحدود السياسية والإدارية، قواعد اشتغال السوق التي تعمل أساساً بالطريقة نفسها، سواء تموقعنا داخل أبعاد البلد أو القارة أو العالم:

> «إن وجود وطن بالنسبة إلى وطن مجاور، شبيه بوجود إقليم بالنسبة إلى إقليم آخر، أو مدينة بالنسبة إلى القرية المجاورة. من مصلحة الوطن معاينة ازدهار الوطن الآخر، لأنه سيستفيد من رخائه. ولهذا السبب سعت الولايات المتحدة دائماً وبحق، إلى تشجيع الصناعة عند القبائل المتوحشة المحيطة بها. لقد أرادت أن تعطيها هذه الأخيرة، شيئاً بالمقابل، لأنه لا يمكن ربح شيء من الشعوب التي لا يوجد لديها ما تمنحه» (ساي، 1803، ص 255).

وهذه حجة لفائدة التبادل الحر (الذي يتم بخصوص المثال المذكور، عبر الاستعمار الاقتصادي)؛ وبذلك فإن أطروحة ساي، تضع التضامن الاقتصادي بين الأمم (والذي تعتبر الولايات المتحدة الأميركية الحديثة العهد نموذجاً له)، في مواجهة «النظريات المشؤومة» (funestes théories) حول منطق الدولة، أي تلك القواعد الإقصائية والحاسدة لدول أوروبا العجوز، التي لا تثير سوى تناقض القوى السياسية. لنوضح الآن هذا التحول الأخير للعقلانية الحكومية الليبرالية بالنسبة إلى «منطق الدولة» الذي تطور على مدى ثلاثة قرون (من القرن السادس عشر إلى القرن التاسع عشر). لقد بيَّنا من قبل، كيف تضمن منطق الدولة هذا، داخل مؤسسات «دولة الرفاهية» أو «دولة التدبير»، تدخلاً لا محدوداً من حيث الإمكانية، في الفضاء الداخلي للمجتمع (عبر تنظيم حياة الرعايا ونشاطهم الاقتصادي وإنتاجهم والأسعار التي يشترون بها ويبيعون البضائع... إلخ). غير

أن هذه السيادة الاقتصادية التي توجت بزيادة سلطة الدولة، هي في الآن نفسه، غاية ووسيلة لتقليص أهداف الحكومة، المتعلقة أساساً بسياستها الخارجية تجاه القوى الأخرى. ويتجلى هنا، تصور العلاقات القائمة بين الدول ذات السيادة داخل الفضاء الأوروبي؛ وهو التصور الذي تجسد منذ معاهدات وستفاليا (Westphalie) سنة 1648، في مأسسة العدة الدبلوماسية والعسكرية الدائمة، حيث أقام «الميزان الأوروبي»، أي توازن القوى الدولية، على أساس ديناميتها التنافسية (فوكو، 1978 - 1979، ص 54 - 66). إن هذا التصور حول تنافس القوى السياسية كعامل للتوازن، هو الذي يستدعي العقلانية الليبرالية تحويله، بإعادة تأسيس العلاقات الدولية على سوق اقتصادية عابرة للأوطان، بحيث ستكون ركيزتها في أوروبا القرن التاسع عشر، هي الهيمنة الاقتصادية لإنجلترا. وهنا نلاحظ نوعاً من اللاتجانس في الموقف، إذ إن منطق الدولة يقيم تمفصلاً بين «لا محدودية» الأهداف وحقل تدخل الحكومة في السياسة الداخلية من جهة، و«محدودية» أهداف السياسة الخارجية في إطار التوازن الديناميكي والتنافسي بين القوى صاحبة السيادة، من جهة أخرى. وعلى العكس من ذلك، تقيم العقلانية الحكومية الليبرالية ترابطاً على مستوى السياسة الداخلية ووفق الانضباطات والتنظيمات المحايثة للمجتمع المدني والسوق، بين التقليص الذاتي للحكومة والأهداف ذات التوجه اللامحدود في السياسة الخارجية؛ وهو الترابط الناجم عن الاستعمار والإمبريالية (علماً بأن هذه العملية الأخيرة ستعرف تطوراً غير مسبوق في القرن التاسع عشر).

إن تقليص علاقات القوة بين الدول، وبالتالي، إضعاف إمكانيات الصراعات السياسية والعسكرية، سيعتبر وثيق الصلة بالتوسع اللامحدود لتبادل البضائع الذي اعتبره المنظرون الليبراليون،

عاملاً للتهدئة، وفي الوقت نفسه، زيادة ديناميكية للثروة وللازدهار الجماعي. ومن الممكن أن يستغل مثل هذا التصور من طرف المبادرات الاستعمارية. وإن كان سينزع عنها كل دلالة سياسية، أي كل دلالة قابلة للصياغة بعبارات منطق قوة الدولة والصراع بين القوى الدولية. وقد شهد على ذلك بشكل جلي في أواسط القرن التاسع عشر، التزام المنظّر الاقتصادي ورجل السياسة فريدريك باستيا (F Bastiat) (1801 ـ 1850)، بالصراع ضد نزعة الحماية (protectionnisme)، من أجل التبادل الحر الذي دافع عنه ريتشارد كوبدن (R. Cobden) ومدرسة مانشستر (Manchester)، في ما وراء بحر المانش. سيضيف باستيا إلى الحجة الاقتصادية المتداولة بكثرة، والتي مفادها أن تشريعات الحماية هي المسؤولة من خلال تحيّزها للمنتجين، عن الزيادة في الأسعار وسلب المستهلكين وخصوصاً الفقراء منهم، حجة ثانية ستؤدي دلالتها الاقتصادية مباشرة إلى نتيجة سياسية بحصر المعنى.

وبالفعل، سيبرز باستيا كيف أن «نظام الحماية» (régime protecteur) الفرنسي، سيفضي حتماً إلى سياسة استعمارية مفلسة اقتصادياً ومتناقضة مع التطور الحديث للتبادلات وللتواصل بين الشعوب، والتي تقدم إنجلترا، في نظره، نموذجاً لها؛ وهي تعتبر في نهاية المطاف، مصدراً للصراعات التي ستضعف البلد سياسياً. وفي الاتجاه المعاكس «لعلاقات التبادل الحر والأخوة ورابطة العرق واللغة»، يخلق تشكل «الأسواق المحجوزة» تبعية مزدوجة للمتروبول تجاه مستعمراتها، ولهذه الأخيرة تجاه الأولى. وسيحد هذا الاحتكار المتبادل (monopole réciproque) إثر ذلك، من منافذ إنتاج الدولة الاستعمارية، كذلك من منافذ إنتاج المناطق المستعمرة، إلى أسواق جديدة. وكلما ازدادت هذه العملية، أدى الضغط الاقتصادي الذي

تمارسه الدولة الاستعمارية بالضرورة على مستعمراتها، إلى إثارة حقد المستعمرين الخاضعين لسيطرتها، مما ينتج عنه زيادة الأولى في ضغطها، وبالتالي «استنزاف طاقتها في فرض الضرائب وإثقال كاهلها بالديون وتطويق نفسها بالأعداء». وستتسع هذه الدائرة المغلقة، بسبب الانغلاق الاحتكاري للأسواق الاستعمارية. هكذا، ستضطر الدولة الاستعمارية المحرومة من الأسواق الجديدة التي كان من الممكن أن تجدها في المجال الشاسع للأمم الحرة، إلى توسيع سياستها الاستعمارية وبالتالي إلى إعادة إنتاج على نطاق واسع، للضغط المزدوج، السياسي والاقتصادي، الذي تم وضعه؛ والزيادة في حدة التناقض غير القابل للحل، الذي انغلقت بداخله، منعزلة عن باقي الأمم.

> «مادامت روح الاحتكار وثيقة الصلة بروح الغزو، فإن ذلك سيكفي لكي ننسب إليها تأثيراً مضراً في عادات شعب ما، وعلى علاقاته بالأجنبي. إذ الأمة المتعطشة للغزو، لن تثير سوى مشاعر الحذر والحقد والخوف» (باستيا (Bastiat)، 1844، ص 65).

وباختصار، فإن نزعة الحماية وقرينها الاستعمار، لا يمكنهما حسب باستيا، ضمان «الاستقلال الوطني» كما يقر المدافعون عنهما؛ ولن ينتج عنهما بالتالي، سوى «الاستقلال المؤسس على فكرة أنه ليس هناك ما سنقدمه وعلى قطع كل الروابط التي يمكن للآخرين أن ينفذوا من خلالها إلينا (. . .)، أي على حصانة العدم». وفي آخر المطاف، سيجران البلد إلى النتيجة الحتمية التالية «وهي التعرض للهزيمة وللغزو، بحيث سيسلب من كل ما استولى عليه سابقاً وسيثقل كاهله بالجزية»، إن لم يتعرض بكل بساطة للتجزئة ويمحى من لائحة الأمم (باستيا، 1844، ص 55). وتواجهنا في هذا الصدد، أطروحة

ستتخذ على مدى القرن (التاسع عشر) دلالة أعم من تلك التي اتخذتها ضمن الصراع الأيديولوجي بين أنصار التبادل الحر وأنصار الحماية؛ وهي أطروحة التعويض التدريجي للعلاقات الدولية المؤسسة على الدبلوماسية والصراعات العسكرية، بعلاقات قائمة على التبادل والتجارة، كعوامل للتهدئة على المستوى الدولي. وسنجد هذه الأطروحة ضمن سياقات نظرية متنوعة، كما هو الشأن مثلاً لدى أوغست كونت (A. Comte) أو هربرت سبنسر (H. Spencer)، وهي تحتل مكانة متميزة لدى الاشتراكيين الأوائل (proto - socialistes)، مثل كلود هنري دو سان سيمون (C-H. de Saint-Simon).

2 ـ ردود الأفعال الاشتراكية

نجد قاسماً مشتركاً داخل مختلف توجهات الفكر الاشتراكي الفرنسي في العقود الأولى للقرن التاسع عشر، يتمثل في نقد الليبرالية الاقتصادية ومعارضة مذهب «دعه يعمل» (laissez faire) الذي لم يؤدِ إلى الرفاهية العامة، باشتغاله كمنظم داخلي للمجتمع الاقتصادي (إن لم نقل للمجتمع برمته)، بقدر ما أدى إلى فوارق متنامية بخصوص لا تكافؤ الثروات، وبالتالي إلى تناقضات سياسية وفوضى اقتصادية، يصعب أكثر فأكثر الإحاطة بها. غير أن عمليات نقل هذه الانتقادات إلى الفضاء المؤسساتي لم تحظ بالإجماع، فهناك من احتفظ ببعض عناصر الليبرالية السياسية والديمقراطية التمثيلية؛ وهناك على العكس من ذلك، من دعا إلى هدم مؤسسات الليبرالية برمتها والحد في الآن نفسه، من فوضى المنافسة. وتتفاعل كل هذه التوجهات لدى مؤسس الاشتراكية الفرنسية، كلود هنري كونت دو سان سيمون (1760-1825) مؤلف **النظام الصناعي** (سنة 1821) **وتعاليم رجال الصناعة** (سنة 1823) وهو بالخصوص رائد التيار السان سيموني الذي سيؤدي العديد من أتباعه المؤثرين، سواء كانوا من

رجال الصناعة أو المال أو من المهندسين خريجي كلية العلوم التقنية (polytechniciens) أو من مدراء الصحف، دوراً هاماً في السياسة الاستعمارية للنظام الملكي لتموز/ يوليو وفي بناء أولى السكك الحديد.

يتحدر سان سيمون من أسرة نبيلة، وهو قارئ لروسو ومعجب بدالامبير (D'Alembert) الذي سيشاطره طموحه الموسوعي وتفاؤله بخصوص الدور الذي يؤديه تطور العلوم في التقدم العام للإنسانية؛ وقد شارك في الحرب التحريرية للولايات المتحدة الأميركية الحديثة العهد، حيث اكتشف انطلاقة الصناعة داخل أمة انبنت فيها الطاقة الأخلاقية المتحررة من معتقدات الدين على أساس جديد، وهو المقاولة. وعند عودته إلى فرنسا أذكت التحولات الثورية حماسه بخصوص التغيرات الاقتصادية التي تحملها، بشكل أكبر من التغيرات السياسية التي تنادي بها. وقد بدت له هذه الأخيرة تابعة لتحول (mutation)، إن لم نقل لنضج (maturation) عميق للمجتمع، باستطاعته خلق نخبة جديدة من العلماء المشكلين لـ «مجلس الأنوار» (conseil des lumières) الذي يمكن أن يضم فنانين وصنّاعاً تقليديين ورؤساء مقاولات، بحيث يمكنهم إعادة التفكير، وفق عمليات عقلية واضحة، في تنظيم المجتمع الحديث، المتمركز حول واقعة مزدوجة، اجتماعية وفكرية، وهي التقدم الحاصل على مستوى التقنيات والإنتاج الصناعي وتطور العلوم. تستدعي قوة هذا التقدم المزدوج تحقيق تغيير واسع المدى؛ وهو ما أكده سان سيمون في أول كتاب ألفه بالاشتراك مع تلميذه الشاب، المؤرخ أوغسطين تييري، سنة 1814 وعنوانه **حول إعادة تنظيم المجتمع الأوروبي**. لقد دعا فيه سان سيمون، إلى تحقيق الوحدة بين فرنسا وألمانيا وإنجلترا، لضمان «سيادة برلمان عام» فوق وطني (supranational). وعبر إقرار هذا البرلمان كحكم في النزاعات بين الأمم، بواسطة

القانون وتنسيقه أيضاً بين الأعمال العظيمة ذات الفائدة العمومية والدولية، حيث تكون مختلف الأمم متضامنة مادياً، سيساهم في تشكيل الشرط الضروري والكافي للتهدئة النهائية في أوروبا، وفي تطوير «النزعة القومية الأوروبية». «لقد كانت فلسفة القرن الماضي ثورية. أما فلسفة القرن التاسع عشر، فيجب أن تكون تنظيمية (سان سيمون، 1814). ويحدد هذا التنظيم موضوع سياسة «وضعية»؛ وهي اللفظة التي ستحظى مع تلميذ آخر من تلاميذه، وهو أوغست كونت، بالانتشار الواسع لاحقاً». وبما أن التنظيم لا يختزل في التعديلات المؤسساتية، فإن هذه السياسة لا يمكنها أن تنحصر في حماية وضمان الحقوق الفردية والجماعية. هكذا، ففي الوقت الذي كان الخطاب الليبرالي الاقتصادي ينادي بالتقليص من تدخلات الدولة في شروط التداول والتبادل، عمل سان سيمون على إعادة تعريف السياسة انطلاقاً من القوى المنتجة بالمجتمع؛ وهي الصيغة التي تتضمن في معناها الشاسع، المقاولين والمهندسين التقنيين والعلماء والفنانين، ثمّ، حجر زاوية القوى النشيطة في الإنتاج، أي البنكيين وقادة الصناعة (capitaines d'industrie) المكلفين بالتنسيق بين أنشطة الفلاحين والصناع والتجار. وعلى هذا الأساس، سيعوض سان سيمون الاقتصاد السياسي الذي تصوره الليبراليون بوصفه مبدأ للتقليص من تدخل الدولة، بعلم عملي للإنتاج الصناعي كمبدأ للتدخل المنظم والنسقي للنظام الاجتماعي. «إن الاقتصاد السياسي هو الأساس الحقيقي والوحيد للسياسة»، وبالتالي «فإن السياسة هي باختصار، علم الإنتاج». ذلك ما لخصه سان سيمون سنة 1817 في صحيفة **البيان** (*organe-manifeste*)، الناطقة باسم تياره والموسومة بـ «الصناعة» (*L'industrie ou discussions politiques, morales et philosophiques*, 1817, dans: *Oeuvres de Saint-Simon*, Paris, Ed. (Enfantin)).

وعلى ما يبدو، فإن نعت الفكر السان سيموني بـ «الاشتراكي» في الوقت الذي لم يكن فيه اللفظ موجوداً من قبل، لا يطرح أي مشكلة. ولا يرجع ذلك إلى كون النعت، يمكن ببساطة أن ينطبق عليه بشكل ارتدادي، انطلاقاً من معايير مميزة له؛ ولكن إلى كون نشر نظريات سان سيمون من طرف تلاميذه وامتداداتها الأولى، كانت معاصرة لبداية استعمال اللفظ وساهمت فعلياً في ترسيخ دلالته، بما تتضمنه من توترات وتوجهات مختلفة[3].

وهنا تبدو أهمية الظرفية التاريخية، بالنسبة إلى تأكيد بعض

(3) تجدر الإشارة بهذا الخصوص إلى أن مبتكر لفظ «الاشتراكية» وهو بيار لورو (Pierre Leroux)، (1797 ـ 1871) قد التحق لفترة وجيزة بالحركة السان سيمونية المناهضة لليبرالية قبل أن ينفصل عنها سنة 1831، ساعياً إلى تحديد موقف اشتراكي جمهوري قادر على اتخاذ المسافة نفسها، من «الفردانية المطلقة» التي كان ينادي بها المناصرون الليبراليون للتقليص من تدخل الدولة والمنادون بدولة أقل (Le moindre état)؛ ومن «الاشتراكية المطلقة» التي ازدادت حدتها لدى السان سيمونيين، أمثال أرمان بازار وبروسبر أنفونتان، باتجاه تمركز وتخطيط جذريين، ضمن مراقبة الدولة للسوق (لورو، «من الفردانية إلى الاشتراكية»، 1834). وقد عمل من خلال هذا المنظور، على تثمين موضوعة الجمعيات (المتداولة بكثرة)، وهي لفظة وسيطة بين تدخل الدولة والمنافسة الحرة بالسوق، حيث تحول استقلالية أي طرف عن الآخر، دون إلغاء أحدهما. «لن أعتبر نفسي اشتراكياً، إذا ما فهم الناس من هذه الكلمة، الرأي الذي يدعو إلى تدخل الدولة في تشكيل مجتمع جديد. كلا، فأنتم لم يفوضكم من طرف الشعب لتحقيق مجتمع جديد من كل الجوانب، بل لكي تسمحوا بأن يتحقق هذا المجتمع بفضل المجهودات الفردية للمواطنين المتحررين من عدمية الفردانية والمتفقين في ما بينهم، من خلال التشارك على مختلف الواجهات. وإذاً، فإن الأمر لا يتعلق بالدعوة إلى تدخل الدولة في العلاقات الاجتماعية، فبين تدخلها في هذه العلاقات ونفي كل وساطة وكل حق في الوصاية من جانبها، يوجد حقل واسع، يمكن للدولة أن تجتازه، ويجب عليها القيام بذلك» (لورو، خطاب بالجمعية التشريعية، 30 آب/ أغسطس 1848). وداخل هذا البين ـ بين، سيساهم لورو باسم «التضامن»، في تحديد الخطوط الأولى لاشتراكية جمعوية (socialisme associationniste)، قادرة على التحرر في الآن نفسه، من ذوبان المجتمع داخل الفردانية الأنانية؛ ومن التبعية لاستبداد الدولة الذي يهدد الاشتراكية نفسها. وبذلك مهد الطريق أمام السوسيولوجيين الجمهوريين المنتمين إلى المدرسة الدوركهايمية (l'école durkheimienne)، خلال منعطف القرنين التاسع عشر والعشرين (انظر القسم الثاني، الفصل الثاني، 2).

السان سيمونيين المتزايد الوظيفة التخطيطية والتنظيمية لمراكز الإدارة الاقتصادية. وسيكون هذا التأكيد مرفقاً بالتزام متزايد، أيضاً، تجاه «الطبقة الأكثر عدداً وفقراً»، خصوصاً أثناء انتفاضات مدينة ليون (insurrections lyonnaises) في الفترة الممتدة من 1831 إلى 1834. ويجب علينا من هذا المنظور إيلاء أهمية خاصة لأرمان بازار ليس فقط لكونه عمل جاهداً بعد وفاة المعلم (سان سيمون) على بناء عرض نسقي للفكر السيموني (pensée simonienne) (*La doctrine de Saint-Simon. Exposition,* 1820-1829) بل لأنه قام بذلك خلال منعطف سنوات 1820–1830، حيث ازدادت حدة الصراعات الاجتماعية وتفاقمت الأزمات الاقتصادية؛ وبذلك اشتد النقد السان سيموني واتسع مداه ليتحول إلى رفض جذري للنظام القائم. وتشهد على ذلك، عدة تغيرات منها ما هو مصطلحي، ومنها ما هو نظري، ومنها ما هو أيديولوجي وسياسي، وغالباً ما كانت هذه التغيرات تحصل مجتمعة. هكذا، فإن فئة «المنتجين» التي كانت تعتبر مركزية في فكر سان سيمون، وكانت تعني في المقام الأول المقاولين والمهندسين ورجال المال، ستتسع لتشمل البروليتاريين. كما سيقوم بازار بتجذير نقد الملكية الخاصة والميراث. وكان سان سيمون قد نقل النقد السياسي للامتيازات إلى الميدان الاقتصادي، مندّداً بالأرباح التي يجنيها أصحاب الريع الذين لا فائدة منهم (rentiers oiseux) من الإنتاج الصناعي؛ مقترحاً بذلك مساواة شكلية، تدمج الجوانب الاقتصادية والأخلاقية ويعبر عنها بشعار؛ «يجب على كل إنسان أن يعمل». لهذا، فبدل إلغاء الامتيازات القائمة منذ الولادة، كالميراث والريع، يجب إقامة مبدأ جديد لتوزيع وسائل الإنتاج والثروة الاجتماعية المؤسسة على القدرة، وعلى «المنفعة الاجتماعية» (وفق الشعار الشهير؛ «لكل واحدٍ حسب قدراته، ولكل قدرة حسب ما تقوم به من أعمال»)؛ وإقامة تنظيم عقلاني للإنتاج الاجتماعي،

يسمح بالزيادة في فوائده والتقليص من التفقير (paupérisation) الناتج عن المنافسة. من جهته، عمل بازار بشكل دقيق ومن دون الارتكاز على تحليل اقتصادي حصري، على مفصلة نقد تقسيم أدوات الشغل وتوزيع الثروة الاجتماعية مع نقد الملكية الخاصة التي اعتبرت أساساً لعدم المساواة على مستوى التقسيم وإعادة التوزيع؛ وقد دافع نتيجة ذلك، عن تحويل الرساميل ووسائل الإنتاج إلى ملكية جماعية ونقل الإرث من الخلية المنزلية إلى جمعيات المنتجين (بازار (Bazard)، 1828-1829، ص 179-183).

نفهم إذاً كيف أن الموضوعة المتعلقة بما هو جمعوي والتي اعتبرها سان سيمون من بين أدوات عقلنة التنظيم الإنتاجي، ستتخذ لدى بازار وبنوع من التلازم، بعداً نقدياً أكثر حدة (حيث سيستعمل أحياناً لفظة مرادفة وهي «النزعة الجماعية» (collectivisme))، باعتبارها بديلاً عن التناقض المعمم الذي ولده التنافس بين الرأسماليين الأفراد. إضافة إلى ذلك، سيقوم بتنظيم أكثر وجهات النظر مركزية وتخطيطية، ضمن تصورات سان سيمون حول الإدارة الصناعية والنظام البنكي. نستحضر هنا، كمثال، العرض السان سيموني الذي طوره بازار، بخصوص الهيكلة الشاملة للنظام البنكي، المتمحورة حول البنك المركزي الوحيد. إن هذا البنك «الذي يمثل الحكومة داخل النظام المادي»، سيكون متوفراً على «كل الثروات وعلى الرأسمال الكامل للإنتاج وكل أدوات الشغل، وباختصار، على ما يؤلف اليوم الكتلة الشاملة للملكيات الفردية»، وسيمنحها لمختلف قطاعات الإنتاج المنتظمة بدورها داخل جمعيات المنتجين والبنوك القطاعية» (بازار، 1828-1829، 193-194 و203-207). وأخيراً، فإن التعارض الحاسم الذي سجله سان سيمون، بين أغلبية المنتجين النشيطين وأقلية المستغلين المالكين وأصحاب الريع الذين لا

يعملون، ستدرج لدى بازار الذي يمكن اعتباره ممهداً لأطروحات ماركس، ضمن تصور لصراع الطبقات في تاريخ المجتمعات، حيث يشكل «استغلال الإنسان للإنسان» خطها الأحمر، وحيث يعتبر النظام الصناعي الحالي الخاضع لعامل الفوضى المتمثل في «مبدأ التنافس اللامحدود» (بازار، 1828-1829، ص 200) ومن أكثر أشكال هذا الاستغلال راهنية وحدة:

«(ذلك أن) جماهير كاملة من العمال تخضع حالياً لاستغلال الأشخاص الذين تستغل ملكيتهم (...) فالاستغلال ينوء بكل ثقله على الطبقة العاملة، أي على الأغلبية الساحقة من العمال. وفي ظل هذا الوضع، يبدو العامل بمثابة الخلف المباشر للعبد وللقن. طبعاً، إن شخصيته حرة، وهي لم تعد مرتبطة بالأرض المزروعة (glèbe)، لكن هذا هو ربحه الوحيد؛ وفي حالة هذا التحرر المشروع، فإنه لا يستطيع ضمان عيشه إلا وفق الشروط المفروضة عليه من طرف طبقة أقل عدداً، وهي طبقة الأشخاص الذين مكنتهم التشريعات المتولدة عن قانون الغزو، من احتكار الثروات، أي من ملكة التصرف بكل حرية، بل ومن دون القيام بأي عمل، بأدوات الشغل» (بازار، 1828 ـ 1829، ص 176).

والحال، أن هذا التجذير للبعد النقدي للسان سيمونية باسم الإنتاج، أدى إلى إثارة مشكلة متعلقة خصوصاً، بالفكر السياسي وبنظرية الدولة. ويشهد التأكيدان التاليان خلال ثورة 1830 على هذا الأمر. لقد صدر التأكيد الأول عن ميشال شوفالييه (M Chevalier) على صفحات جريدة **العالم** (*Globe*) التي كان مديراً لها، حيث كتب ما يأتي:

«لقد غيرت أحداث ليون معنى كلمة سياسة، وساهمت في توسيعه. إن مصالح الشغل ولجت بكل تأكيد الدائرة السياسية وستنتشر في داخلها تدريجياً».

أما التأكيد الثاني فصدر عن بازار نفسه، سنتين قبل الأول، حيث جاء فيه:

«بالنسبة إلينا، ليست السياسة هي تلك الدائرة الضيقة التي تتحرك في داخلها بعض الشخصيات العادية والعابرة؛ فالسياسة من دون صناعة هي كلمة فارغة من المعنى. والحال، أن أعلى مكان في قمة الصناعة، يحتله البنكيون والبنوك، وبالتالي، فإن تغيير الظروف السياسية يعني بالضرورة تغيير البنكيين والبنوك» (بازار، 1828-1829، ص 204).

يعتبر هذا التردد (indécision) الذي طال مفهوم السياسة، وثيق الصلة بالتحول المشار إليه سابقاً داخل الاقتصاد السياسي، ضمن مبدأ تقليص التدخل السياسي في السوق؛ حيث سيتحول العلم المذكور إلى علم وتقنية التنظيم التخطيطي للإنتاج، بغرض وضع حد للفوضى الاقتصادية. ويبدو من خلال هذا التحول كأن البعد السياسي مهدد بالزوال. إن عقلنة الإنتاج الاجتماعي التي راهن عليها سان سيمون كحل للفوضى الاجتماعية وكعلاج للاعقلانية الشاملة المرتبطة بـ «التنافس اللامحدود»، تقتضي تخطيطاً للإنتاج الاجتماعي ولأجهزة التنظيم الملائمة لتفعيله؛ غير أن هذا التخطيط لن يصبح متمركزاً داخل جهاز الدولة التي ستفقد، في معناها التقليدي على الأقل، مبرر وجودها تدريجياً. لم تعد إدارة الحكم امتيازاً لمؤسسة سياسية خاصة، لأن السياسة نفسها أضحت وجها من وجوه النظام الاقتصادي الذي يتحمل مسؤوليته رؤساء الصناعة بشكل مباشر. وهنا

أيضاً، يفرض اختفاء الوظيفة الحكومية، صياغة جديدة للأفكار الأخلاقية وأكثر من ذلك، جمعنة الأخلاق (socialisation de la morale). وكما كتب سان سيمون في آخر مؤلف له وعنوانه: **المسيحية الجديدة** (*Le nouveau christianisme*) (سنة 1825).

«يجب صياغة نظام الأفكار الأخلاقية من جديد وإقامتها على أسس جديدة؛ وباختصار، يتعين الانتقال من الأخلاق السماوية (céleste) إلى الأخلاق الأرضية (terrestre)».

وستأخذ هذه الأخيرة أشكالاً لا متنوعة داخل الفكر الاشتراكي، كديانة اجتماعية أو ديانة الإنسانية، أو كاستثمار للنزعة النفعية لدى بنثام وقلب لها، عبر تعويض «الحساب الخالي من العواطف» (froid calcul) المميز لهذه النزعة بفيزياء المشاعر الغيرية والشغف المتعاطف القادر على إصلاح التناغم المصطنع للمصالح المادية وتعويضه بتناغم محسوس «للقلوب» (بازار، 1828 ـ 1829، الجلسة الأولى)؛ بل والعمل بكل بساطة، على إزاحة ما كان سان سيمون يدعوه بـ «سنن المصلحة» الأنانية[4].

هذه التبعية المزدوجة لما هو سياسي (إن لم نقل هذا الميل إلى الإمحاء المزدوج)، تجاه التنظيم العلمي والتقني للإنتاج الاقتصادي من جهة؛ وتجاه التربية والسلطة الأخلاقيتين من جهة

---

(4) سيتبنى شارل فورييه (Charles Fourier)، صاحب كتاب *Nouveau monde industriel et sociétaire* (1829) (Paris: Flammarion, 1973),

رد فعل قوي تجاه الليبرالية الكلاسيكية التي كانت في أوجها. وبدل منطق المصلحة الفردية الذي اعتبره مجرداً، سيقترح فيزياء إنسانية للعواطف، كأساس مادي لمجتمع متحرر من مواجهات المنافسة ومن «الانشقاق الدائم»، المتوالد عن صراع المصالح، سواء على المستوى الاقتصادي أو الاجتماعي أو السياسي أو الأخلاقي.

أخرى، سيكون لها تأثيرات معقدة في تاريخ الاشتراكية وفي مسارها، بشكل مزمن.

كما ستتجلى هذه التأثيرات أيضاً في بعض اتجاهات الفكر الشيوعي المتأرجح بين الإنسية الأخلاقية والنزعة الاقتصادية الجذرية. وسيعبر فريدريك إنجلز عن هذا الاتجاه الأخير، عبر تقريظ ملتبس لسان سيمون، حيث تم من خلال الإعلان عن زوال الدولة، التغاضي عن التقنوقراطية الصناعية والمالية للبنكيين الذين أوكل إليهم سان سيمون، في آخر المطاف، مهمة التخطيط وتنظيم الإنتاج:

«في سنة 1816، اعتبر سان سيمون السياسة كعلم للإنتاج، وتنبّأ بالامتصاص الكامل للسياسة داخل الاقتصاد. وإذا ما كانت الفكرة التي مفادها أن الوضعية الاقتصادية هي الأساس الذي انبنت عليه المؤسسات السياسية، لم تظهر إلا على شكل بذرة، فإن الانتقال من الإدارة الحكومية السياسية للناس إلى إدارة الأشياء وإلى إدارة عمليات الإنتاج، وبالتالي، إلى إلغاء الدولة، وهو الأمر الذي أثار مؤخراً ردود فعل صاخبة، سيتم الإعلان عنه بوضوح هنا»[5].

لكن، يجب علينا فحص الصيغة الأصلية التي ستتخذها هذه الصعوبة لدى كارل ماركس نفسه، أخذاً بعين الاعتبار ليس فقط، النقد الذي وجهه لمختلف التيارات الاشتراكية وتعميقه لنقد الاقتصاد السياسي؛ ولكن أيضاً وبالخصوص، المشاكل التي تثيرها وظيفة

(5) F. Engels, *L'anti-Dühring* (1878), tr. fr. E. Bottigelli (Paris: Editions sociales, 1971), p. 296.

الدولة في العملية الثورية التي يفترض فيها العمل على «زوال» هذه الأخيرة؛ وهي المشاكل التي تعود بنا إلى خصوصية «السياسة البروليتارية»[6].

3 ـ ضد «السان سيمونية الخالدة»: الليبرالية الجديدة ودولة الحد الأدنى

إن تسمية «الليبرالية الجديدة» لا تشير إلى مجموعة مذهبية واحدة ومتماسكة، بل إلى مدارس متعددة، تقدم لنا اتجاهات متنوعة ومتغيرة، بحسب الفترات والسياقات الوطنية التي تشكلت وتطورت في إطارها. ومع ذلك، يمكننا أن نسجل ميلادها في الفترة التي قام فيها بعض المنظرين غداة الحرب العالمية الأولى، وأمام نشأة المركبات الصناعية والمالية والعسكرية التي تبلورت داخل الدول خلال الحرب وأيضاً أمام الثورة البلشفية سنة 1917، والبدايات الأولى في أواخر سنة 1910 لإقرار «اقتصاد موجه»، بنقد تخطيط الدولة للاقتصاد، على أساس عقلانية اقتصادية[7].

وفي العقود اللاحقة، سيسمح تطور النازية في ألمانيا والستالينية بالاتحاد السوفياتي خصوصاً داخل «مدرسة فيينا» وبالمدرسة «الأوردو ليبرالية» (Ordolibérale) في فريبورغ (Fribourg)، عند نهاية العشرينيات

---

(6) انظر القسم الثالث من هذا الكتاب، الفصل الثاني.

(7) بدأ الأمر مع المفكر البارز لودفيغ فون ميزيس (L. von Mises) (1881 ـ 1973) الذي أسس بمعية فريدريك فون هايك (F. von. Hayek) مدرسة فيينا (L'école de Vienne)، وصاحب مؤلفات عديدة، نذكر منها: *L'état omnipotent*, *La bureaucratie*, *Le chaos du planisme* وخصوصاً *Socialisme: Etude économique et sociologique* الصادر سنة 1922 والذي بين فيه كيف تأسست عقلانية الحساب الاقتصادي على أنظمة الأسعار المعبر عنها بالمال؛ وكيف أن الاقتصاد الموجّه حرم نفسه، عبر تفكيك هذا النظام، من عقلانية الحساب، أي من إمكانية الاقتصاد السياسي نفسها.

من القرن الماضي[8]، ببلورة لازمة من لازمات (Leitmotiv) النظريات الليبرالية الجديدة، وهي: تخطيط الدولة للاقتصاد باعتباره أقصى شكل لتدخل الدولة في المجتمع، وكذلك، كسبيل مباشر نحو «الكليانية» (totalitarisme)؛ ونفي كل حرية فردية تشكل استقلالية السوق دعامتها الأساسية وآخر حصونها. ستنتعش هذه الأطروحة التي تهتم بشكل متفاوت بالدراسات التاريخية والسياسية الدقيقة حول الظواهر المعنية، بفعل «الجروح» التي خلفتها الحرب العالمية الثانية، ثم بفعل التأثير الصادم في ما يبدو للمذهب الكينزي (doctrine keynésienne) خلال فترة إعادة البناء، حيث يشتبه في إدراجه باسم إعادة بناء الحريات الديمقراطية والاقتصادية (من طريق سياسات المساعدات والتشغيل الكامل وسياسات التدخل بخصوص منح الموارد؛ وعلى مستوى الادخار وتوازن الأسعار. . . إلخ). لأنماط من تدخل الدولة، قد تعرض تلك الحريات للخطر من جديد[9]. ومن خلال النماذج

(8) استمدت هذه التسمية من مجلة **أوردو** (*Ordo*) التي أنشأها الاقتصادي فالتر أوكن (Walter Euken) سنة 1948؛ وقد جمع هذا التيار حول أوكن، منذ نهاية العشرينيات من القرن الماضي، العديد من الاقتصاديين الذين سيتقلد بعضهم مناصب هامة في مرحلة إعادة بناء ألمانيا، سنة 1948. أما الآخرون، فسيهاجرون إلى الولايات المتحدة خلال المرحلة النازية، حيث سيساهمون في مرحلة ما بعد الحرب، في بلورة مواقف الليبراليين الأميركيين الجدد، وبالخصوص مواقف «مدرسة شيكاغو» التي تأسست في منعطف سنوات 1960-1970، على يد الاقتصادي ميلتون فريدمان (Milton Friedman)، وهو من أشد المناصرين لليبرالية الجذرية التي تقر بأن آليات السوق، كافية لحل أغلب المشاكل الاقتصادية والاجتماعية لعصرنا. وهو من أبرز الملهمين للسياسة الاقتصادية للولايات المتحدة اعتباراً من سبعينات القرن العشرين (وقد عمل مستشاراً اقتصادياً للرئيسين الأميركيين، نيكسون (Nixon) وريغان (Reagan)).

(9) ينتسب هذا المذهب إلى أحد الاقتصاديين البارزين في القرن العشرين وهو جون مايناردكينز (John Maynard Keynes)، (1883 ـ 1946) الذي عملت تحليلاته المنتقدة لفضائل ليبرالية «دعه يعمل»، على تبرير ضرورة تدخل الدولة في اقتصاد السوق (من خلال دعم الاستثمارات العمومية والخاصة والمساعدة على الاستهلاك وإجراءات التشغيل الكامل). وقد اكتسبت أعماله أهمية كبرى منذ فترة ما قبل الحرب، في إطار البرنامج الاقتصادي والاجتماعي =

المستهدفة (الاشتراكية السوفياتية، الحزب الدولة (parti-état) لدى النازية والصفقة الجديدة (New Deal) الأميركية في الثلاثينيات من القرن العشرين أو المذهب الكينزي الإنجليزي (keynésianisme anglais) لما بعد الحرب)، سيركز النقد في جوهره، على تطور الاقتصاد المخطط والمتمركز حول جهاز إداري وحكومي، يستمد قراراته الأساسية من نظام الاقتصاد. ولا يتعلق الأمر مع ذلك، بكل بساطة، بإعادة تأكيد الحقوق والحريات الفردية ضد تدخلات الدولة في المجتمع المدني (وهذه هي أطروحة الليبرالية السياسية الكلاسيكية)، كما لا يتعلق بالتذرع بقوانين الاقتصاد السياسي كمبدأ للتقليص من تدخل الدولة (وهذه هي أطروحة الليبرالية الاقتصادية). إنه يتعلق بالأحرى بإعادة تحديد العقلانية الخاصة بالاقتصاد، مبيّناً في البداية تنافرها الجذري مع العقلانية التي يمكن أن تعتمدها بيروقراطية الدولة أثناء تدخلاتها وتصميماتها الاقتصادية، مع الإصرار على إبراز كيف يمكن لهذه العقلانية الخاصة بالاقتصاد، أن تحدد وحدها أنماط قواعد الحق التي يتعين على الدولة التقيد بها إذا ما أرادت أن تظل دولة الحق. ما هي إذاً، العقلانية المعنية بتدبير الدولة الاقتصادية؟ إنها عقلانية تقنية وأداتية (instrumentale) ونمط للتحليل والحساب، يفترض موضعة الظواهر المماثلة للظواهر الطبيعية. وهنا تبرز حسب صيغة فيلهلم روبكه (W. Röpke):

> «سان سيمونيتها الخالدة، كحالة للفكر الميكانيكي الكمي الممزوج بالعنف العلمي (hybris scientifique)

= الذي أطلقه الرئيس الأميركي فرانكلين روزفلت (Franklin Roosevelt) سنة 1932 لتجاوز الأزمة التي كانت تعاني منها الرأسمالية، والمعروف باسم «الصفقة الجديدة» (New Deal)؛ كما ستكتسب أعماله أهمية أيضاً في سنوات ما بعد الحرب، خصوصاً بإنجلترا، وذلك في السياق الأوروبي لإعادة بناء الأنظمة الاقتصادية والأجهزة الإدارية والسياسية.

وبعقلية المهندسين الذين يبنون وينظمون الاقتصاد والدولة والمجتمع، وفق قوانين علمية مزعومة، بالاعتماد على البيكار والمسطرة ويحتفظون لأنفسهم من جراء ذلك، بأفضل الأماكن في المكتب» (ذكره فوكو، 1978-1979، ص 132، الهامش 47).

من جهته، فإن فريدريك فون هايك[10] (1899-1992)، سيسجل بطريقة ذات مغزى، التمييز بين هذه العقلانية «التكنولوجية» للدولة المخططة (planificateur) حسب تعبيره، والعقلانية «الاقتصادية»، ففي حين تتضمن الأولى المسماة أيضاً بالمتمركزة (centralisée)، معرفة ذات ميل شمولي، لنسق يفترض أنه مغلق بحيث يمكنه التدخل وفق هدف إيجابي محدد؛ فإن العقلانية الثانية تتأسس على العكس من ذلك، على مبدأ الارتياب أو «نقصان المعلومة». ذلك أن نمط امتلاك المعلومات وتوزيعها واستعمالها، المتعلق بمجال معين للفعل، سيقدم لهايك الذي قرأ ماكس فيبر، معياراً تمييزياً، يسمح بفصل العقلانية الاقتصادية، عن العقلانية التقنية أو الأداتية[11]. بهذا المعنى، فإن المشكل الاقتصادي يعتبر بمثابة المشكل الذي لا يمكن حله بواسطة فكر موحد (unifié) وتوحيدي (unifiant) يتناول الوضعية بطريقة شمولية، كنظام مغلق قابل للمعالجة، بل يمكن حله فقط بواسطة تقاطع العديد من العوامل التي

---

(10) يعتبر هايك تلميذاً لميزيس، وقد تبنى أطروحات هذا الأخير، منذ ظهور مؤلفه **الاشتراكية** (*Socialisme*) سنة 1922؛ واشتغل معه ضمن «مدرسة فيينا». بعد ذلك هاجر إلى لندن خلال الحرب، ثم انتقل إلى أميركا وزاول التدريس ابتداءً من سنة 1952 بجامعة شيكاغو حيث اكتسبت أطروحاته أهمية كبرى في تطوير الليبرالية الأميركية الجديدة.

(11) بخصوص مفهوم العقلانية الأداتية أو «العقلانية بحسب الغاية» لدى ماكس فيبر، انظر القسم الثاني من هذا الكتاب، الفصل الثالث، 3.

تعالج كمية من المعلومات، تتجاوز ما يمكن لأي فرد أو جماعة معرفته عن هذا النظام (حتى ولو كان «عضواً اجتماعياً» من بين أعضاء آخرين). وبينما تفترض العقلانية التكنولوجية شروطاً ثابتة للنظام والتوافق، بحيث يكون الفهم المحيط بها قادراً على إدراكها في كليتها، للتنبؤ بتطوراتها وتنظيمها مسبقاً، فإن العقلانية الاقتصادية ترتكز على العكس من ذلك، على «لا توازن يتم الإمساك به باستمرار». إنها تقتضي تصور التوازن الاقتصادي باعتباره غير قار، يعدل باستمرار وفي كل لحظة، من طرف ملايين الأفراد الذين يتخذون قراراتهم العقلانية، بحسب ما تسمح به المعلومات المتوفرة لديهم؛ وهو ما يتطلب وجود إطار أو نظام، تكون فيه المعلومات ـ أو يمكنها أن تكون بحق ـ في متناول الأفراد مباشرة.

إن نظاماً بهذا الشكل، وهو نظام الأسعار، سيمكن هايك من اقتراح البراديغم الآتي: على مستوى العقلانية الاقتصادية، يسمح قيام الأسعار بالسوق، للفاعلين الاقتصاديين بقياس الأحجام الاقتصادية داخل سياق التبادل النقدي والمنافسة، وبالتالي، بتنظيم اختياراتهم (مثلاً، ما هي المواد الأولية التي يجب عليهم شراؤها؟ وما هي الموارد والرساميل ووسائل الإنتاج التي يجب منحها لهذا المنتوج أو ذاك؟ . . . إلخ). ستقدم هذه العدة لهايك، نموذجاً لحل «المشكلة النظرية المركزية داخل كل علم اجتماعي» وستسمح للعقلانية الاقتصادية بالتالي، بتوسيع تصورها الدقيق لتشمل كل الظواهر الاجتماعية (هايك، 1945، ص 775). وهذه المشكلة المصوغة بشكل عام، هي مشكلة توفر واستعمال المعرفة أو المعلومات التي يحدد الأفراد والمجموعات الاجتماعية أفعالهم وفقاً لها. وتخترق هذه المشكلة مجالات الحياة الجماعية ومجال ما هو خاص أو اجتماعي، اقتصادي أو سياسي؛ لكنها ستعرف أقصى درجة الكثافة، داخل التخطيط البيروقراطي الذي يحدَّد باعتباره مستهلكاً شرهاً للمعلومات.

هكذا، تفترض الدولة التي ألزمت نفسها بتدبير ممركز للاقتصاد، إمكانية مركزة كل المعلومات بين يدي «سلطة من الخبراء المختارين بشكل ملائم» (هايك، 1945، ص 767). وعلى هذا الأساس، سيشمل نقد هايك عدة مستويات، وهي: الاستحالة الإمبيريقية لقيام مثل هذا التمركز الأقصى للمعلومات الاقتصادية الدقيقة التي لا يحدها الإحصاء، في فترة معينة؛ ثم الخاصية المجردة بالضرورة، للمعرفة التي تصبح حتماً، بفعل تمركزها، منفصلة عن المعطيات السياقية التي توجه استعمالها الملموس من طرف العملاء المعنيين؛ وأيضاً نفي للزمن وللتغيير، مترابط مع تطور المعرفة التكنولوجية التي تضفي هالة أسطورية على قدرات التنبؤ بالنسبة إلى التنظيمات الإحصائية الماكرو - اقتصادية، في حين «تبدو المشاكل الاقتصادية دوماً وحصراً، كنتاج للتغير»؛ وقبل كل شيء «للتغيرات الصغيرة التي تحول المشهد الاقتصادي باستمرار». وتظل بؤرة هذه الانتقادات المختلفة، هي ضرورة نزع المركزية عن القرار الاقتصادي بشكل لا ينفي صلاحية التخطيط برمته، لكنه يغير مدلوله:

«إذا ما سلمنا، بأن المشكلة الاقتصادية للمجتمع، تخص بشكل رئيس، مسألة التكيف السريع مع المتغيرات، ضمن شروط خاصة زمانية ومكانية، فإنه سينتج عن ذلك حتماً، أن تكون القرارات النهائية صادرة عن الأشخاص الذين تعودوا على هذه الشروط، والذين لديهم معرفة مباشرة بالتغيرات الدالة وبالموارد المتوفرة بشكل مباشر، للسماح لهم بمواجهة هذه التغيرات. ولا يمكن تصور حل لهذه المشكلة بمجرد إيصال هذه المعرفة إلى مكتب مركزي يوزع أوامره بعد إدماجها. من اللازم العمل على حل المشكلة بواسطة شكل معين من اللامركزية» (هايك، 1945، ص 771).

والحال، إن نظام الأسعار وتشكلها وتحولاتها (وهو النظام الذي يفترض، حسب هايك، عدم تثبيت الأسعار بشكل مصطنع)، يشكل نسقاً موضوعياً ولا شخصياً (impersonnel) يسمح بمثل هذا التخطيط الذي سيطرأ عليه التعديل في كل لحظة وداخل كل نقط إنجازه، ما أن يصبح لا مركزياً:

«يجب علينا اعتبار نظام الأسعار كآلية تسمح بإيصال المعلومة، إذا ما أردنا فهم وظيفته (. . .) كآلة تسجل التغيرات: أو كنظام للاتصال عن بعد، يمكِّن المنتجين الأفراد من مراقبة حركة بعض المؤشرات ـ مثلما يراقب المهندس عقارب ساعاته ـ كي تتلاءم أنشطتها مع التغيرات التي لن يعرفوا عنها شيئاً ربما، سوى ما ينعكس داخل تقلبات الأسعار» (هايك، 1945، ص 774).

يشكل نظام الأسعار إذاً، عدة دلالية لا شخصية، تشير من خلال تحولاتها إلى الترتيبات التي يتعين على العملاء اتخاذها؛ وتسمح في نظر هايك، بمفصلة عقلانية القرارات وتصرفات العملاء الاجتماعيين والاقتصاديين، في ما وراء الأهداف المباشرة التي حددوها لأنفسهم. وبصيغة أخرى، سيبرز هنا نظام للتوازن النسبي، لا يحتاج إلى الخضوع لمراقبة واعية للكلية الاجتماعية، كمصدر لدولة وهمية متمركزة وعارفة بكل شيء (omniscient) وقادرة على كل شيء (omnipotent).

ستحول هذه العقلانية مشكلة الليبرالية الكلاسيكية، المتمثلة في التقليص من تدخل الدولة في المجتمع (وأيضاً من أحوال هذا التدخل): فمهمة الدولة ليست إزالة تأثيرات السوق المضرة بالمجتمع؛ لأنها ستقلص بذلك، من الآليات المناهضة للمنافسة التي يمكن أن تنبثق من هذا الأخير؛ وتشوه بالتالي الضبط الذاتي للسوق. إن هذه العقلانية ستعيد الاعتبار إلى علاقة القدرة العمومية بقواعد الحق، حيث ستساهم

في اتساع هذه الأخيرة، لتشمل التدخل الاقتصادي للدولة ذاتها (هايك، 1944، ص 58 ـ 67). ورغم بعض التقاربات الظاهرية على مستوى الصياغة، فإن الليبرالية الجديدة لهايك، شكلت تحولاً بارزاً بالنسبة إلى مسعى الاقتصاد السياسي، المتّبع من طرف المنظرين الليبراليين في القرن التاسع عشر. لقد جعل هؤلاء من معرفة قوانين التنظيم المحايث للسوق، مبدءاً إيجابياً يسمح بتقليص تدخلات الدولة في المجتمع المدني. أما هايك، فإنه أسس هذا التقليص على عجز مثل هذه المعرفة الماكرو اقتصادية عن ادعاء الإحاطة الشمولية بالحقل الاجتماعي، من طريق موقف فوقي، وهمي، يجهل الشروط الواقعية للتنظيم الميكرو اقتصادي القائم داخل نقص المعلومات، بحيث لا يشكل النظام الماكرو اقتصادي سوى نتيجته الإجمالية:

«إن السبب الأساسي الذي يمكن للحكومة من خلاله أن تقدم ما هو أفضل لمجتمع الرجال الأحرار الكبير، هو من طبيعة سلبية، ويكمن في الجهل الراسخ داخل كل دماغ إنساني، أو كل تنظيم يفترض فيه توجيه الفعل الإنساني، وداخل الوقائع الخاصة العديدة التي لا حصر لها، والتي تحدد بالضرورة نظام مجموع الأنشطة. وحدهم المجانين هم الذين يعتقدون معرفة كل شيء؛ والحال، أن عددهم كبير. وهذا الجهل هو السبب الذي يمكن للسلطة السياسية من خلاله فقط، أن تساعد على (أو في أفضل الأحوال أن تجعل من الممكن) تشكل تصور أو بنية مجردة، تتوافق بداخلها المنتظرات العديدة للأعضاء، بشكل تقريبي» (هايك، 1979، ص 155).

ينتج من ذلك، أن الدولة لن يمكنها أن تلزم نفسها بمضمون فعل إيجابي، مثلما لا يمكنها إلزام الأفراد الاجتماعيين بذلك. إن

المبدأ الكلاسيكي لقاعدة الحق - سواء كانت شكلية أو سلبية، أو كانت تضع الممنوعات التي لا تحدد أي قاعدة إيجابية للفعل - يخترق الحقل الاقتصادي ذاته، ويخضع كل تدخل للدولة لهذا الحقل. هكذا، تصبح الدولة مجرد ضامنة لهذه القواعد السلبية أو المجردة التي لا يمكنها أن تمنح أي مضمون إيجابي للتصرفات الإنسانية؛ والتي تشبه بالأحرى «قواعد اللعب»، أي مبادئ لا توجه الأفراد نحو أي غاية خاصة، ولكنها تسمح لكل واحد منهم.

> «بمتابعة أهدافه، اعتماداً على ما يعرفه شخصياً. مثل هذه القواعد السلبية، تسمح وحدها بتشكل نظام متولد ذاتياً، يبرز المعارف ويلبي رغبات الأفراد» (هايك، 1979، ص 154).

وكيفما كانت النتائج النظرية والأيديولوجية والسياسية لهذا النقد الموجه للدولة المتدخلة والمخططة (وتوجد هنا آلة حربية ضد الحق الاجتماعي وضد سياسات المساعدة التي تم إقرارها قبل وبعد الحرب العالمية الثانية في الولايات المتحدة وإنجلترا، من نوع مخططات بيفريدج (plans Beveridge))، فإنه يتعين إرجاعه، كما فعل فوكو، إلى سياق صياغته النسقية، الذي يوضح بكل تأكيد رهانه الأساسي بالنسبة إلى التفكير السياسي وخصوصا بالنسبة إلى التفكير في الدولة (فوكو، 1978 - 1979، ص 84-88). إن نقد تخطيطية (planisme) الدولة الذي يتخذ صبغة أكثر جذرية تجاه كل تدخل إيجابي لها في مجتمع السوق، يجد صياغته الأكثر جذرية، داخل سياق إعادة بناء الدولة أيضاً؛ وهو سياق الأزمة العميقة التي طالت كل المبادئ التاريخية للشرعية، سواء من طريق القانون الدستوري أو الشركاء السياسيين، أو بواسطة الشعب نفسه.

من الذي لم يعرض سمعته للخطر من جراء انتمائه إلى ألمانيا

النازية؟ إن هايك سيبحث داخل «الحرية الاقتصادية» وداخل عقلانية السوق المنتظمة ذاتياً، عن موارد لهذه الشرعية التي أصابها العجز، كأساس جديد لإجماع وطني ولاعتراف دولي:

> «إن الدوتش مارك(*) (Deutschmark) القوي ونسبة النمو المرضية والقدرة الشرائية المتزايدة وميزان الأداءات الممتاز، هي بكل تأكيد نتاجات لتدبير حكومي جيد في ألمانيا المعاصرة. لكنها أيضاً وأكثر، إلى حد ما، نتاجات للطريقة التي يتجلى من خلالها ويتدعم باستمرار، الإجماع المؤسس لدولة، جعلها التاريخ أو الهزيمة أو قرار المنتصرين (بإمكانكم اختيار أي واحد من هذه الاعتبارات) كما يحلو لكم، خارجة عن القانون» (فوكو، 1978 - 1979، ص 87).

وسنعود في القسم الثالث إلى هذه التجربة القصوى للدولة، أو إلى انهيارها؛ وهي التجربة التي تستحق منا إثارة بعض الأسئلة بخصوصها.

مراجع

Bastiat, Frédéric. «De l'influence des tarifs français et anglais sur l'avenir des deux peoples.» (1844). dans: *Oeuvres économiques*. Paris: PUF, 1983.

———. *Propriété et loi, suivi de l'état* (1848). Paris: Editions de l'institut économique de Paris, 1983.

Bazard, Armand. *La doctrine de Sait-Simon. Exposition.* 1re année

---

(*) يتعلق الأمر بالعملة الألمانية التي ظلت حاضرة بقوة في أسواق المال والأعمال العالمية، قبل توحيد العملات الأوروبية في إطار اليورو (Euro).

(1828-1829). 3e éd. Paris: Au bureau du globe et de l'organisateur, 1835.

Bentham, Jeremy. *An Introduction to the Principles on Moral and Legislation* [*Introduction aux principes de morale et de législation*] (1789).

———. *Fragments sur le gouvernement* (1776). Trad. fr. J.- P. Cléro. Paris: LGDJ, 1996.

———. *Garanties contre l'abus de pouvoir*. Trad. fr. M.- L. Leroy. Paris: Ed. ENS rue d'Ulm, 2001.

Bouglé, Célestin. *Socialismes français. Du «socialisme utopique» à la «démocratie industrielle»*. Paris: Armand Colin, 1932.

Foucault, Michel. *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1979-1980*. Paris: Gallimard, 2004 (2004b). (Hautes études)

———. *Sécurité, territoire, population. Cours au collège de France 1977-1978. Paris: Gallimard, 2004. (Hautes études)*

Fourier, Charles. *Le nouveau monde industriel et sociétaire* (1829). Paris: Flammarion, 1973.

Hayek, Friedrich August von. *Law, Legislation and Liberty*. Vol. 3: *Political Order of a Free People* (1979). Trad. fr. R. Audouin. *Droit, législation et liberté*. Vol. 3: *L'ordre politique d'un peuple libre*. Paris: PUF, 1995. (Quadrige)

———. *Road to Serfdom* (1944). Trad. fr. G. Blumberg. La route de la servitude. Paris: Librairie Médicis, 1945. Rééd. Paris: PUF, 1993. (Quadrige)

———.«The Use of Knowledge in Society». *American Economic Review*: vol. XXXV, no. 4, 1945. Trad. fr. C. Beauvillard. «De l'utilisation du savoir dans la société». dans: Pierre Manent. *Les libéraux*. Paris: Gallimard, 2001. (Tel). pp. 764-776.

Humboldt, Wilhelm von. *Essai sur les limites de l'action de l'état* (1792). Trad fr. H. Chrétien. Paris, 1867. Rééd. Paris: Les Belles Lettres, 2004.

Justi, Johann Heinrich Gottlob von. *Grundsätze der Policey - Wissenschaft*. Göttingen: van den Hoecks, 1756. *Eléments généraux de police*. trad fr. partielle Eidous. Paris: Rozet, 1769.

Larrère, Catherine. *L'invention de l'économie au XVIIIe siècle.* Paris: PUF, 1992. (Léviathan)

Leroux, Pierre. *De l'égalité* (1848). dans: *Oeuvres 1825-1850.* Genève- Paris: Slatkine, 1978. 1re série. Vol. 3.

Marx, Karl. *Le manifeste du parti communiste* (1847). Trad. fr. G. Cornillet. Paris Editions sociales, 1967.

———. *Misère de la philosophie* (1846). Paris: Editions sociales, 1977.

Mill, John Stuart. *Principles of Political Economy* (1848). Trad. fr. *Principes d'économie politique.* Paris: Guillaumin, 1861, 2 vols.

Mises, Ludwig von. *Die Gemeinwirtschaft, Untersuchungen über den Sozialismus* (1922). Trad. fr. P. Bastier, A. et F. Terrasse. *Du socialisme. Etude économique et sociologique.* Paris: Librairie de Médicis, 1938.

Proudhon, Charles. *Qu'est-ce que la propriété? Recherches sur le principe du droit et du gouvernement* (1840). *Oeuvres complètes.* Genève-Paris: Slatkine, 1982, vols. 4.

Saint-Simon, Claude- Henri de. *Le système industriel* (1821). Rééd. Paris: Anthropos, 1966.

Say, Jean-Baptiste. *Traité d'économie politique* (1803). Paris: Economica, 2006. 2 tomes.

Senellart, Michel. «La science de la police et l'état de bien-être en Allemagne au XVIIIe siècle.» dans: Alain Caillé, Christian Lazzeri et Michel Senellart (dirs.). *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique.* Paris: La Découverte/Syros, 2001. 2e éd. Paris: Flammarion, 2007. (Champs). T. 2: *Des lumières à nos jours.* pp. 99-114.

———. «Caméralisme», «Police», dans: M. Blay (dir.). *Grand dictionnaire de philosophie.* Paris: Larousse, 2003.

Stolleis, Michael. *Histoire du droit public en Allemagne. Théorie du droit public impérial et la science de la police 1600-1800.* Trad, fr. M. Senellart. Paris: PUF, 1998.

الفصل الثاني

العلوم الاجتماعية والدولة الاجتماعية

لا يتعلق الأمر هنا بفحص الرهانات الإبستيمولوجية والنظرية للسوسيولوجيا الفرنسية، وبفحص أهمية تاريخها ضمن تطور العلوم الاجتماعية. كل ما هنالك ببساطة، هو أنه منذ أوغست كونت الذي غالباً ما تنسب إليه أبوة هذه العلوم، تم تصور «الفيزياء الاجتماعية» (physique sociale) التي ستأخذ بعد ذلك اسم السوسيولوجيا، كبرنامج ذي قطبين؛ حيث يقوم الأول على تأسيس شروط المعرفة الوضعية للمجتمع ويتمثل الثاني في إقرار مكتسبات السياسة الوضعية المدعمة من طرف هذه المعرفة. لذلك، ستجد الفيزياء الاجتماعية أو علم الاجتماع امتدادها في علم السياسة باستمرار. ويشهد على ذلك أول مؤلف لكونت سنة 1822 وعنوانه **تصميم الأشغال العلمية الضرورية لإعادة تنظيم المجتمع**، حيث ظهر تأثير سان سيمون بوضوح، مع العلم أنه كان يعمل لديه سكرتيراً منذ سنة 1817. ويجب تقييم أهمية هذا البرنامج والخلاصة التي يروم التوصل إليها، ليس فقط بفعل خصوبة إنتاجاته النظرية، ولكن أيضاً بسبب تأثيراته المؤسساتية والسياسية والأيديولوجية (ظل هذا التأثير متبايناً، من حيث زخمه واتساعه ليس فقط في فرنسا ولكن أيضاً في إنجلترا،

مثلما هو الشأن بالنسبة إلى ليبرالية جون ستيوارت مل (J. S. Mill) أو بالنسبة إلى الفكر الجنوبي (Sudiste) الأميركي أو بالنسبة إلى البرازيل). وسنتعرف على ذلك بالخصوص، عند تفسير دور المدرسة السوسيولوجية لإميل دوركهايم في تشكل «براديغم الدولة الاجتماعية» المتميزة عن الاشتراكية الثورية وعن الليبرالية، وفي بلورة فلسفة «تضامنية» للدولة ستنتج للجمهورية الثالثة في بداية القرن العشرين، دعامتها المذهبية (socle doctrinal).

على مستوى نظري حصري، يكتسي فكر كونت ودوركهايم أهمية كبيرة بالنسبة إلى الفلسفة السياسية. تتجلى هذه الأهمية أولاً في الطريقة التي استثمرت بها هذه السوسيولوجيا الناشئة الفكر السياسي الكلاسيكي، حيث تميزت العلاقة بينهما بالتأرجح بين الاستعادة والنقد والامتداد والتحويل، حيث لم ينفصل البعد الحجاجي المتشبث بطموحه العلمي إلا بصعوبة عن الرهان الاستراتيجي داخل فضاء المعارف. ومن الحتمي أن ينخرط برنامج السوسيولوجيا، عبر إدماجه لتوجه سياسي (صريح أو ضمني)، داخل مجال الفلسفة السياسية التي ظلت محتفظة لنفسها، ضمن روابط متنوعة؛ مع أشكال أخرى للمعارف (الثيولوجية والأخلاقية والأنثروبولوجية والقانونية، وأخيراً الاقتصادية)، بمهمة تحديد علم السياسة (la politica scientiae) بحسب تعبير توماس هوبز (T. Hobbes). وتشهد على ذلك، الجنيالوجيات المتتالية التي اقترحها كونت، ثم دوركهايم، بخصوص علم الاجتماع الذي ينتسبان إليه، إذ تستدعي هذه الجنيالوجيات رغم اختلافها، نقاشاً مع التقليد الفلسفي. وبموازاة مع أطروحته الرئيسة حول تقسيم العمل الاجتماعي (سنة 1893)، فإن دوركهايم سيخصص أطروحته باللاتينية لمونتسكيو (Montesquieu) منوهاً بتحويله لعلم السياسة، عبر مساءلة ليس فقط للشكل المجرد

للدساتير وللأنظمة؛ ولكن أيضاً للجوهر الاجتماعي الذي تجد فيه الحكومات العوامل الأولى المحددة لممارستها، ومادة هذه الممارسة في الوقت نفسه. من جهته، فإن كونت سيولي مونتسكيو الصدارة إلى جانب كوندورسيه (Condorcet) و«المدرسة التراجعية المتميزة» للويس دو بونال و«دو ميستر الشهير» (L'illustre de Maistre) (كونت (Comte)، 1839، ص 48-60 وماشري، 1991)، وذلك ضمن ما قبل تاريخ الفيزياء الاجتماعية الذي رسم خطوطه الكبرى في الدرس السابع والأربعين من مؤلفه «دروس في الفلسفة الوضعية» (وهو عمله الضخم المنشور ما بين سنة 1830 و1842 والذي سيليه مؤلفه الأضخم أيضاً، وعنوانه *Système de politique positive*). هكذا، ستبرز توجهاتهما المشتركة، حيث ستشير جزئياً إلى الاستثمار الوضعي لمونتسكيو وإلى المناهضين للثورة (خصوصاً بالنسبة إلى كونت)، عبر نقد نظريات الحق الطبيعي والعقد الاجتماعي، التي تتضمن من منظور «فهم المجتمع» كموضوع، فردانية نظرية لا تعير اهتماماً للنظام النوعي للعلاقات والتنظيمات الذي يشكل الكينونة الخاصة للمجتمع؛ وعبر نقد التصورات الكلاسيكية حول السيادة، التي تتضمن من منظور فهم «السياسة» كموضوع، فكرة هيئة سلطوية وتشريعية متعالية على النظام الاجتماعي («أسطورة المشرع» حسب تعبير دوركهايم)؛ وتتجاهل بالتالي الإكراهات والضرورات المحايثة لنظام الواقع الذي يدعي الفعل السياسي التدخل فيه؛ علماً بأنها ليست، في آخر المطاف، سوى شروط إمكانية قيام معرفة سياسية (كارسنتي (Karsenti)، 2006، ص 34-53). فلن يكتفي كونت ولا دوركهايم بما قدمه الاقتصاد السياسي ومفهوم «المجتمع المدني»، إذ إنهما اقتصرا على إضفاء خاصية طبيعية على العلاقات بين الأشخاص كأفراد (مثل علاقات التبادل والمفاوضات الخاصة والصراعات بين المصالح الفردية). ذلك أن هذه العملية ستفسد كلاً من الطبيعة

الخاصة للموضوع الاجتماعي والوظيفة والضرورة الخاصتين بما هو سياسي (كونت، 1838، ص 61-71).

وهنا يطرح السؤال حول معرفة الكيفية التي يسمح بها تمفصل السياسة مع علم يجعل من المجتمع موضوعه الخاص، من إعادة تحديد خصوصية السياسة ذاتها.

1 ـ السوسيولوجيا أو الفلسفة: من الفيزياء الاجتماعية إلى علم السياسة

يعتبر أوغست كونت الذي اشتهر لدى الأجيال اللاحقة بنظريته في العلوم، منظّراً سياسياً أيضاً. وبتعبير أدق، نقول إن المسألة السياسية تطرح أولاً، بالنسبة إلى كونت، داخل برنامج علمي. وفي الحقيقة، فإن هذا الأمر لن يحل المشكلة الأساسية لدى كونت والمتمثلة في «إتمام الثورة» و«إعادة تنظيم المجتمع» و«بعث الغرب من جديد»، بل يضاعفها. ولا ينفصل هذا البرنامج الذي يسجل حالة الفوضى المعممة الناجمة عن الخلخلة الثورية، عن برنامج إعادة تنظيم عميقة للمجتمع ولمؤسساته، مادام هناك تضامن وتماسك بينها، في إطار علاقة عضوية. وكبرنامج مزدوج، فإنه لا يقوم بعملية مسح كامل (tabula rasa)، بل يندرج ضمن نظرية في التاريخ هي في الآن نفسه، نظرية التنظيمات الاجتماعية وأشكال الفكر الإنساني والمعارف المرتبطة بها. لكن هذا التاريخ الذي سمح ببروز «قانون الحالات الثلاث» الشهير (وهي الحالة اللاهوتية والميتافيزيقية والوضعية)، وأدرج في الوقت نفسه، المهمة الإبستيمولوجية والسياسية الفاعلة، ضمن استمرارية التطور سيشكل عتبة معبرة عن العلاقة المتأرجحة بين نشأة علم سياسي وضعي والحالة التاريخية السابقة على هذه النشأة. وهذه الحالة المسماة «ميتافيزيقية» أو «نقدية»

أو «مهدمة»، والتي تعتبر قطيعتها الثورية قمتها التاريخية (l'acmé historique)، ستسبق هذه القطيعة بمسار طويل محايث لمجتمع ما قبل الثورة، مثلما هو محايث للفكر السياسي الكلاسيكي ما قبل الثوري (كونت، 1848، ص 102 ـ 126). إن هذه الحالة التي يشتغل نمط تفكيرها عبر إضفاء الصبغة الإطلاقية على التجريدات التي يستخدمها، وليس عبر البحث عن العلاقات بين الوقائع التي يسعى إلى تفكيكها، هي حالة هدامة، تعتبر ضرورتها انتقالية فحسب، لكنها غير قادرة على القيام بأي تنظيم، لأن هذا الأخير يستلزم التمايز داخل العلاقة. ولأن هذه الحالة نقدية وانتقالية، فإنها تعتبر ملتبسة بالتالي، لأنها لا تعلن عن الحالة التي تقود إليها إلا بشكل سلبي، أي عبر الهدم التدريجي للحالة التي سبقتها (كونت، 1839، ص 336 ـ 339). تلك هي الدلالة الإبستيمية والاجتماعية للفلسفة السياسية الكلاسيكية التي تعبر داخل نظام التأمل، عن هذه العملية النقدية والسالبة التي تعمل (كرد فعل حتمي) على تسليم الإدارة السياسية إلى ممارسة إمبيريقية، لا تقوم على أي مبدأ مؤسس موضوعياً على مستوى ركيزته الاجتماعية والواقعية. والحال، إن إدعاءها بشكل معكوس، فرض تجريداتها المصاغة بشكل مطلق على الممارسة السياسية (كما قام بذلك الثوريون فعلياً، عبر التأكيد الديمقراطي الجذري والمجرد على المساواة بين الجميع، وحرية كل واحد؛ وعبر الإعلان عن حل الهيئات الوسيطة بين الأفراد والدولة، حيث تم نزع هؤلاء الأفراد بعنف، من تجذّرهم الاجتماعي الفعلي)، يعتبر غير كاف، حيث تظهر خطورته وحدته. إن دعاء المذاهب السياسية الكلاسيكية حول السيادة الذي يروم كادعاء نقدي داخلي، إنشاء تنظيم اجتماعي قابل للحياة وضعياً، سيكون مآله الفشل بالضرورة؛ لأنه لن يغذي سوى وهم مأسسة اللااستقرار والفوضى الثوريين، وبالتالي إعادة إنتاج هذا اللااستقرار، وعرقلة قيام تنظيم

اجتماعي وضعي. إن الصيرورة الوضعية للسياسة ستتضح عكسياً (a contrario) وستسمح بالانخراط المتزامن لكل من فهم علم السياسة والممارسة السياسية. سيعاد تعريف الأول كعلم للعلاقات العضوية للمجتمع، وذلك في إطار البعد المزدوج لقوانينه النظامية (أي للترابطات التي تمفصل تعدده من الداخل، والتي تشكل موضوع «سوسيولوجيا استاتيكية»)، ولقوانينه الأساسية في التقدم (أي للمبادئ الديناميكية لتحولاته وتطوراته، والتي تشكل موضوع «سوسيولوجيا ديناميكية»). أما الثانية، وهي الممارسات السياسية، فتجد مكانها بالضبط، داخل العلاقة - وبالتالي الفاصل - بين هذين السجلين من القوانين اللذين يشكلان، حسب كونت، المبدأين الإبستيمولوجيين الأساسيين لكل معرفة وضعية بالظواهر العضوية الحيوية والاجتماعية. إن الممارسة السياسية تجد مكانها المنطقي إن صح التعبير، بين قوانين النظام وقوانين التقدم، بحيث لا يمكنها أن تتحرر من هذه أو تلك، دون أن تلغى هي ذاتها. ويعتبر إخضاع الفعل السياسي لنموذج التقدم مجرداً من كل معرفة بالترابطات الاجتماعية التي تحدد ما هو قابل للتعديل، بمثابة عودة إلى مطلقات الفكر الميتافيزيقي وتدعيم لذلك الشكل الحاد للمغامرة السياسية؛ ونعني بذلك الفوضى الثورية (كونت، 1839، ص 82 ـ 86). بالمقابل، فإن اختزال الممارسة السياسية في الحفاظ على النظام الاجتماعي القائم، هو تذويبها داخل نزعة طبيعية ثابتة وتسليم وقائع التطور والتحول، هنا أيضاً، إلى إمبيريقية خالية من كل أساس موضوعي، أي قابلة للمعرفة الوضعية. أكثر من ذلك، إذا ما وجدت الممارسة السياسية مكانها الخاص بين الترابطات العضوية للمجتمع والقواعد الديناميكية لتطوره، فإنها ستتوقف عن كونها مجرد تطبيق تقني لمعرفة نظرية محددة سلفاً (وفق تصور كاريكاتوري لوضعية كونت، انتشر مدة طويلة). في هذا المكان بالضبط، تصبح السياسة على العكس، نمطاً للفعل المحايث

للتنظيم الاجتماعي الذي يتدخل فيه، ويساهم في تطور المعارف الوضعية التي يمكن لهذا التنظيم نفسه أن يشكل موضوعاً لها. هكذا، فإن العلاقة بين المعرفة السياسية (باعتبارها سوسيولوجيا) والفعل السياسي، هي عبارة عن إشراط وتعميق متبادلين، ويحدد كل من مفهوم «النظام القابل للتعديل» و«التنظيم»، اللذين استعارهما كونت من فيزيولوجيا عصره، الصيغة العامة للتدخل السياسي الوضعي الملائم لهذه العلاقة المتبادلة (كونت، 1848، ص 67-72).

هنا نفهم أيضاً النقد الذي وجهه كونت للاقتصاد السياسي. إن هذا النقد يعلن عن المسافة المتخذة من المشروع السان سيموني حول صياغة الاقتصاد السياسي من جديد، كعلم لتنظيم الإنتاج؛ وهو الموقف الذي تبناه كونت في البداية، عندما اعتبر الظواهر الاقتصادية مناسبة لرفع الواقع الاجتماعي إلى مستوى موضوع للتحليل العلمي، مثله في ذلك، مثل كل ظاهرة طبيعية (كارسنتي، 2006، ص 33 ـ 43).

ورغم التقارب الظاهري بين البرنامج السوسيولوجي وبرنامج الاقتصاد السياسي، فإن النقد الذي وجهه كونت إلى هذا الأخير، يبرز النقطتين الرئيستين اللتين وقفنا عندهما وهما: البعد النقدي للحالة الميتافيزيقية والشكل الذي يتخذه الفعل السياسي عندما يصبح وضعياً، أي ضرورياً ومتعلقاً بالنظام الذي يشكل جزءاً لا يتجزأ منه.

إن الاقتصاد السياسي ينتمي إلى حالة الفكر الإنساني نفسه التي تنتمي إليها الفلسفة السياسية الكلاسيكية. إنه ينتمي إلى العملية الثورية أو الهدامة ضمن المرحلة الميتافيزيقية للتاريخ الحديث، ويشهد على ذلك حسب كونت، استعمال الاقتصاديين للمفاهيم ذات الصبغة الإطلاقية (مثل «القيمة» و«المنفعة» و«الإنتاج»... إلخ).

وبالخصوص تأكيدهم الراسخ استقلالية مادتهم؛ وهو ما يفصح في الحقيقة عن عدم تمكنهم من مفصلتها داخل النظام العضوي للعلوم. وإذا ما كان هذا العلم قد ساهم ـ كما هو محدد لوظيفته الضرورية والانتقالية ـ «في هذا الصراع الفكري الكبير، عبر نزع الثقة بشكل جذري من السياسة الصناعية برمتها، التي طورت منذ القرون الوسطى، وبالتدريج، النظام الاجتماعي القديم، وأصبحت في الآن نفسه وباستمرار، مضرة للتقدم العام للصناعة الحديثة»، فإن ادعاء قيامه كعلم لتدبير الحكم السياسي، يعني من منظور مغاير للنزعة الجمهورية الثورية، وإن كانت النتيجة واحدة، «إضفاء النظام على الفوضى» (systématiser l'anarchie) حيث لا يؤدي هذا العلم إلى معرفة مضبوطة بالتدخل المنظم لتدبير الحكم السياسي داخل المجتمع، كما يدعي، بل إلى «الإلغاء المنهجي لكل حكومة واقعية» (كونت، 1839، ص 66-68).

إن ابتعاد السوسيولوجيا عن هذين الشكلين السلبيين لعلم السياسة، سيأخذ دلالته التامة عند قيام كونت بتعقيد (complexifie) مفهوم السياسة، عبر إعطائه معنيين. توجد أمام السياسة المحددة «كحكومة دنيوية» سلطة أو «حكومة روحية» لا تختزل في إطار الأولى. ورغم استثماره لهذا التمييز القروسطوي، فإن كونت سيغير مدلوله، لأن الحكومة الروحية تظل اجتماعية مثل الحكومة الدنيوية، رغم أن امتدادها يتجاوز السياقات الوطنية، ليندرج في الأبعاد الإنسانية. أكثر من ذلك، فإن كونت سيقلب المعادلة، بتأكيد أن المآل السياسي للسوسيولوجيا، ينجز تحققه المحايث بشكل تام لما هو اجتماعي، داخل السلطة الروحية. وبتحول هذه السوسيولوجيا إلى «سياسة الروح» (politique de l'esprit) حسب التعبير الموفق لبرونو كارسنتي، ستصبح منظمة و«معدلة» بشكل تام (كارسنتي، 2006،

ص 50-57). وبالفعل، إن مثل هذه الحكومة لا تتحكم في الأفعال من الخارج، بغرض الحصول على نتائج ملموسة، بل تؤثر في الميولات والأفكار والإرادات، بتوجيه نزوعها المناسب لتدعيم وتمديد العلاقات الاجتماعية. إن سوسيولوجيا كونت، بتمفصلها مع فلسفة التربية وامتدادها على الخصوص في إطار بلورة «ديانة وضعية» (religion positive)، حيث يسمو توجهها العلمي كسلطة روحية، تؤكد في النهاية محايثة ما هو اجتماعي للفكر الإنساني؛ وإن كان هذا الأخير لا يمكن إخضاعه، باعتباره مجرد موضوع أو أداة لسياسة دنيوية أو لسياسة الدولة، بقدر ما يمكن اعتباره مؤهلاً سوسيولوجياً للتطور، كمكان وذات لسياسته الخاصة «من دون إله ولا ملك».

2 ـ دوركهايم السوسيولوجي السياسي: نظرية اجتماعية ليبرالية حول الدولة

ساهمت وضعية كونت في ظهور تيارات متنوعة منتسبة إليها، نذكر من بين أهمها، المدرسة السوسيولوجية لإميل دوركهايم. وتشمل هذه المدرسة مجموعة من الفاعلين الذين عملوا إلى جانب هذا الأخير على مأسسة السوسيولوجيا؛ أي على خلق فضاء نظري جديد يتوفر على موضوعات ومناهج ومشكلات خاصة، وأيضاً على دعامات مؤسساتية قادرة على رعايتها وتأطيرها مادياً وفرضها رمزياً. تبرز في المقام الأول، **الحولية السوسيولوجية** (*L'Année sociologique*) وهي المجلة التي عملت منذ سنة 1896 على إصدار الأعمال الأكاديمية بشكل منتظم؛ وهناك أيضاً المأسسة الجامعية التي سمحت للسوسيولوجيا الدوركهايمية، بوصفها مادة مدروسة معترف بها أكاديمياً، بتكوين ممارسيها ومدرسيها. وبهذا الخصوص، نبادر إلى التذكير بأن أغلب مناصري المدرسة الدوركهايمية لم يكونوا

منظرين خالصين، منشغلين بالبحث المعرفي المجرد، بل كانوا فاعلين في الحياة الاجتماعية والتاريخية التي كان من المطلوب معرفتها للتدخل فيها والمساهمة في تحولاتها. ونجد من بينهم، فقهاء القانون والقضاة ورجال القانون المختصين في القانون الجزائي والقانون العام (publicists) (مثل إيمانويل ليفي (E. Lévy) وجورج دافي (G. Davy) وبول فوكونيه (P. Fauconnet) وموريس هوريو (M. Hauriou) وليون دوغي (L. Duguit))؛ كما نجد أيضاً موظفين سامين للدولة ورجال السياسة، مثل ليون بورجوا (L. Bourgeois).

لقد ساهم هؤلاء جميعاً، على مدى عقود، في تفعيل المقتضيات السياسية للسوسيولوجيا الدوركهايمية داخل الحياة العامة، والتي برزت أهميتها، بالخصوص، ضمن التشكل المركب نظرياً وأيديولوجياً وسياسياً، للفكر الجمهوري للدولة، في ظل الجمهورية الثالثة.

ولن نقف هنا على الاختلافات الهامة بين دوركهايم وكونت، سواء على مستوى مناهج التحليل أو على مستوى أسلوب التفكير. بالمقابل، إذا كانت هناك نقطة تجمع بينهما بكل تأكيد، فهي رفضهما إيلاء ما هو سياسي، استقلالية مطلقة بالنسبة إلى جوهره الاجتماعي. إن هذا الرفض سيدفع دوركهايم إلى وضع تعريف عضوي للدولة. من المؤكد أن الدولة هي «عضو بارز» (organe éminent)، لكنها مجرد «جزء» ضمن الكل الاجتماعي؛ لذلك يجب تمييزها عن هذا الكل ذاته. ويقر مثل هذا التصور بالقطيعة مع المساءلة الكلاسيكية لأساس الدولة كسلطة سيادية، أي لمنطق السيادة الذي يتعين عليه في الآن نفسه، أن يمدنا بصفة الشرعية المقترنة بها (وهو مدلول مزدوج يتضمنه مفهوم «الأساس»)؛ وأن ينتقل بنا إلى مساءلة أخرى، تتعلق بطبيعة الدولة ووظيفتها داخل

الكلية التي تفسر، عبر مماثلة مع العضوية الحية، تشكلها ومبرر وجودها (ليس بمعنى الأساس أو الضرورة المطلقة، بل بمعنى منطق وظيفي، أي بمعنى ضرورة متعلقة بنظام اجتماعي معطى).

ويقتضي مثل هذا المسعى، وجهة نظر نقدية تجاه كل محاولة تعريفية (définitionnelle) تستدعي «سلطة عليا يخضع لها المجتمع السياسي برمته». هكذا، تفقد السلطة لدى دوركهايم خاصيتها التعريفية، على عكس المقاربة الكلاسيكية للفلسفة السياسية التي عرفت الدولة من خلال هيمنة السلطة الشرعية، أي السيادة. وينتج عن ذلك، إلغاء مسألة الشرعية لفائدة مقاربة وصفية بالأساس، تهم طبيعة أو شكل العضو الحامل لهذه السلطة. والحال، أن هذا التحليل المرفولوجي سيؤدي إلى تمييز حصري بارز، ففي الوقت الذي يؤكد فيه تعقد الدولة المكونة من عدة «أعضاء»، ويقوم بإفراغ الدولة بحصر المعنى (stricto sensu) من كل المؤسسات المرتبطة بها عادة، مثل المؤسسات القانونية والعسكرية وحتى الإكليروسية والخدمات العمومية؛ وهي «أعضاء ثانوية، تتلقى تأثير نشاط الدولة بشكل مباشر ولا تعتبر بالنسبة إليها، سوى أعضاء تنفيذية» (دوركهايم، 1950، ص 85). ما الذي سيبقى من الدولة إذاً، بعد هذا الاختزال؟ ستبقى مادة نشاطها، أي التمثلات الجمعية بوصفها «وسطاً نشيطاً» بالنسبة إلى حياة الدولة التي لا يمكنها التخلي عنه، باعتباره مجالاً لتدخلها. إن الميزة العامة والأساسية للدولة حسب دوركهايم، هي إنتاج وتحويل التمثلات، أي التفكير. «وباعتبارها عضواً خاصاً مكلفاً ببلورة بعض التمثلات المفيدة للجماعة، فهي تتميز أساساً، بطبيعة تأملية» (كارسنتي، 2006، ص 26).

«إن حياة الدولة الحقة برمتها، لا تتم كنشاطات خارجية ولا كحركات، بل بوصفها مداولات، أي

تمثلات. أما الحركات، فتتكفل بها الإدارات من كل نوع، وهنا يظهر الاختلاف بينها وبين الدولة. وهذا الاختلاف هو الذي يفصل أيضاً النظام العضلي عن النظام العصبي المركزي، فالدولة هي بدقيق العبارة، عضو هذا الفكر الاجتماعي» (دوركهايم، 1950، ص 87).

لكن، إذا كانت الدولة مؤهلة للتفكير «داخل أمكنة المجتمع»، فهذا يعني:

«أن التمثلات، مثل القرارات التي تتبلور داخل هذا الوسط الخاص، هي بشكل طبيعي وضروري، جمعية» (دوركهايم، 1950، ص 85).

تتعلق المشكلة هنا، بفهم الميزة «الخاصة» لهذا الوسط المنتسب إلى الدولة ونوعية التمثلات الجمعية المصاغة من طرف جهاز هذه الأخيرة. وبتعبير أدق، إن الصعوبة تجد مصدرها هنا، داخل أطروحة أساسية واردة بالسوسيولوجيا الدوركهايمية، وتم توضيحها منذ سنة 1895 في مؤلف «قواعد المنهج السوسيولوجي»، وهي الأطروحة التي تقر بوجود التمثلات الجمعية باستقلال عن التمثلات الفردية، فهي ليست مرتبطة فقط بهذا الجزء أو ذاك من الكل الاجتماعي، بل تنتشر على مدى الحياة الاجتماعية ذاتها؛ ويتجلى ذلك في الأساطير والمعتقدات والتقاليد التاريخية والأخلاقية التي تعتبر تمثلات مشتركة بين كل أعضاء المجتمع، دون أن تكون نتاجاً مخصوصاً لأي عضو اجتماعي محدد. إن الوعي الجمعي أو المشترك، «المنتشر من حيث تعريفه على مدى المجتمع» و«المستقل عن الشروط الخاصة التي يوجد بها الأفراد» والمتميز عن وعيهم الفردي، على الرغم من كون دعاماته الوحيدة تتمثل في حياتهم النفسية، يشكل باعتباره وعياً مشتركاً، «النمط النفسي للمجتمع،

حيث يتوفر على خصائصه وشروط وجوده وكيفية تطوره؛ مثله في ذلك مثل الأنماط الفردية، وإن كان بطريقة أخرى» (**في تقسيم العمل الاجتماعي** (*De la division du travail social*)، 1893، ص 46). وإذا ما ركزنا على هذا التحديد العام للوعي الجمعي، بوصفه مجموعة من التمثلات الجمعية التي تتقاسمها الجماعة، فإنه سيصعب علينا معرفة الأساس الذي ترتكز عليه خصوصية التمثلات المصاغة من طرف الدولة كجهاز. هل سيقال لنا إن هذه التمثلات المقترنة بالدولة، تستمد خصوصيتها من كونها حلولاً وقرارات، أي تمثلات عملية؟ ذلك هو شأن التمثلات الجمعية المشتركة، في الواقع «ففي كل لحظة، تدفع التيارات الاجتماعية، بالجماعة نحو هذا الاتجاه المحدد أو ذاك، وهي تيارات غير منبثقة من الدولة». وكمثال على ذلك، نذكر أنواع القرارات اللاواعية، المنتشرة، التي تعارض منح الدولة سلطة مبادرة مطلقة، مادامت تخضع هي نفسها في الغالب «لضغط هذه القرارات، بدل أن تكون هي الدافعة إلى اتخاذها» (دوركهايم، 1950، ص 85). تبدو المشكلة مزدوجة إذاً، فالمطلوب هو فهم خصوصية التمثلات الجمعية التي أنتجتها الدولة، لكن أيضاً فهم العلاقة بين هذه التمثلات الجمعية المنبثقة من الدولة والتمثلات المشتركة، المنتشرة في الحياة الاجتماعية برمتها، وهي العلاقة التي سيؤكد دوركهايم في صددها، بأنه فضلاً عن الحياة النفسية المنتشرة داخل المجتمع،

> «هناك، حياة أخرى مقرها الخاص هو الجهاز الحكومي. في إطاره، تتبلور هذه الحياة، وإذا ما بلغ صداها الأرجاء المتبقية من المجتمع، فإن ذلك لن يتم إلا بشكل ثانوي ومن طريق رجع الصدى» (دوركهايم، 1950، ص 85).

لتوضيح المشكلة الأولى، يتعين التمييز بين نمطين من التمثلات الجمعية. وقد أكد دوركهايم، من خلال إدراجه لهذه التمييز منذ أطروحته حول تقسيم العمل الاجتماعي سنة 1893، ارتباط هذه المشكلة بواقعة سوسيولوجية أعم، ألا وهي تنوع مستويات التمايز الاجتماعي والمرفولوجي والوظيفي، القائم حسب المجتمعات والعصور بين قطبي التضامن «الآلي» (mécanique) و«العضوي» (organique).

في المجتمعات ذات التضامن الآلي القوي (وهو التضامن من طريق التشابه)، يغطي الوعي الجمعي الجزء الأكبر من وعي الأفراد، ويحظى من جراء ذلك، بامتداد واسع وقوة كبرى متلازمين، مع ضعف تفرد الوعي الفردي. بالمقابل، كلما تميز المجتمع على مستوى أجزائه وعلاقاته الاجتماعية المتخصصة مرفولوجياً ووظيفياً، قل تأثير هذا الوعي المشترك والمنتشر «وعوض بتمثلات جمعية من نوع جديد، يميزها العضو الاجتماعي الخاص، الذي ترتبط به أو الذي ينتجها (دوركهايم، 1893، ص 46). وتبرز هذه الوضعية الأخيرة، الشرط السوسيولوجي العام لظهور وتطور جهاز الدولة، ذلك أن التمايز الاجتماعي وتطور التضامن العضوي، هما اللذان يسمحان بتشكل التمثلات المشتركة والخاصة في الآن نفسه، ويمنعان تماهي الوعي الجمعي (المشترك أو المنتشر) مع كلية الوعي الاجتماعي. إن التمثلات المنبثقة من الدولة مشتركة، لأنها تابعة دوماً وبدرجات متفاوتة للحالة العامة للمجتمع. وهو ما لا يسمح بإرجاعها إلى هيئة خالصة مبتكرة للمعايير، أو إلى قرار سياسي أو إرادة مشرعة (volonté législatrice) متعالية. فرفض إعطاء الدولة (أو السلطة السياسية)، استقلالية مطلقة، لا يعني حرمانها من كل استقلالية (وإلا فلن يكون لها أي تأثير ممكن)، بل يعني فرض تحديد جديد لاستقلاليتها، في علاقتها بما هو اجتماعي وانطلاقاً منه. وهو ما يفتح

الطريق بالضبط، أمام التفكير في المفهوم السوسيولوجي للتضامن العضوي. إن التمثلات المنبثقة عن الدولة، هي في الآن نفسه تمثلات مشتركة وخاصة، وذلك بالمعنى الذي لا تكتفي فيه أثناء تموقعها داخل جهاز محدد، بالتعبير السلبي عن هذه الحالة العامة للجمع، بل تخضع بشكل أقوى للوسط الخاص بجهاز الدولة. ولهذا السبب، يمكن أن تتبلور بعض التناقضات بين تمثلات الدولة (قرارات، قوانين. . . إلخ.) والتمثلات الجمعية للمجتمع؛ وستكون هذه التناقضات مستحيلة الوقوع بكل تأكيد، في حالة ما إذا كانت التمثلات الأولى منبثقة من الثانية وكانت مساهمة في امتدادها. إن تمثلات الدولة التي ليست صادرة عن عدم (ex nihilo)، كأنها نتاج خالص لإرادة سياسية مستقلة لا علاقة لها بالتمثلات الجمعية المنتشرة داخل جسم المجتمع، وليست مجرد «موجه ومركز» لهذه التمثلات المنتشرة التي لن تغير من طبيعتها، تتميز عن التمثلات الجمعية الأخرى، حسب دوركهايم الذي يلتقي مع فكرة هيغلية في الموضوع، «بدرجتها الأسمى على مستوى الوعي والتفكير» (دوركهايم، 1950، ص 87)؛ فبواسطتها يفكر المجتمع في ذاته ويعي هذه الذات ووحدتها، أي التناسق العضوي لمختلف أنشطته.

هنا، يتعين إعادة تحديد وظيفة السلطة السياسية. إذا لم تكن الدولة فاعلة أو عملية بذاتها، من خلال وظيفتها الفكرية الخالصة، وإذا لم تكن تنفذ أي شيء بنفسها، فإن معنى ذلك «أن مجلس الوزراء والأمير والبرلمان، لا يمارسون الفعل بأنفسهم، بل يصدرون الأوامر إلى الآخرين كي يقوموا بهذا الفعل، فهم يركبون الأفكار والإحساسات ويبرزون الحلول وينقلونها إلى أجهزة أخرى تنفذها، وهنا ينحصر دورهم بالتحديد» (دوركهايم، 1950، ص 87). ومعنى ذلك قبل كل شيء، أن الدولة لا تؤثر مباشرة في المجتمع، عبر

فرض قواعد ومعايير غريبة عن التنظيمات المحايثة لجسم هذا الأخير؛ بالمقابل لن تكون لها أي فاعلية ما لم تجعله ملماً بتمثلاتها. ويجب أن يتم هذا التواصل بين الدولة ومختلف المجموعات الاجتماعية التي تشكل «أعضاءها المحيطين بها»، على جهتين، حيث يتعين أن يرتبط النشاط المركزي فعلاً بمختلف أجزاء الجسم الاجتماعي وأن يتمكن وعي الأفراد في تنوعه أيضاً، من التواصل مع العضو «العام - الخاص» (général-spécial) الذي تبرز فيه الوحدة العضوية بكل وضوح. ويعتبر هذا التواصل ملازماً للتمركز المرفولوجي للدولة وليس مناقضاً له؛ كما يؤدي إلى منح وظيفة رئيسة «لأجهزة التنفيذ» هاته، وهي الإدارات أو بتعبير أدق، الخدمات العمومية. إن هذه الخدمات هي التي تضمن العمومية المتنامية للدولة الحديثة، أي انتشار تمثلاتها وعرض الطريقة التي يتم التداول بشأنها والتفكير فيها وفحصها وتفسير أسبابها، بشفافية أكبر. هكذا، تضمن الخدمات العمومية مداراً مزدوجاً، فهي تسمح للمجتمع بأن يعي ذاته داخل انتمائه العضوي إلى الدولة، لكونها بالضبط، تضمن بشكل معكوس وتلازمي جمعنة الدولة. وحسب كارسنتي مرة أخرى، فإن التفكير في السلطة السياسية يستدعي تغييراً للبراديغم الذي يحدد الدولة باعتبارها، في الآن نفسه، محايثة تماماً للتنظيم الاجتماعي ومتعالية عن أجزائه، مع العلم بأنها تمده بتمثلها للنظام الشامل الذي يندرج في إطاره. وبتصور السلطة السياسية انطلاقاً من التواصل والإعلام، وليس انطلاقاً من الإلزام والإكراه، يتم التفكير فيها عبر وظيفتها الضابطة، وليست التنظيمية.

> «صحيح أن التنظيم جعل القاعدة محايثة لما تضبطه،
> وهو لا يأتي من الخارج ولا يفرض من هيئة مؤثرة
> خارجياً، بل يصدر عن الجسم الاجتماعي ذاته وعن كل

أجزائه. ويظل هذا النشاط الخاص منتظماً بذاته وداخل علاقته بالكل في الوقت نفسه. ونفهم لماذا سيكون من الضروري أن تكون كلية العضوية ممثلة بطريقة ما داخل كل جزء من أجزائها، لكي تتمكن محايثة القاعدة من الاشتغال كإطار منفذ للتضامن. ويستحيل تحقيق هذا المطلب، من المنظور الليبرالي الذي تتحكم فيه العمليات الصورية للتعاون والتعاقد، والذي يرجع بكليته إلى الأجزاء ذاتها، في تشتتها واستقلاليتها، من أجل التفكير في ترتيبها (...). إن الدولة بالنسبة إلى دوركهايم، هي التي تحافظ على تماسك القواعد الفاعلة محلياً، بضمان تسجيلها داخل ضبط شامل، هي وحدها القادرة على تصور وحدته» (كارسنتي، 2006، ص 25-26).

يسمح هذا التحديد لوظيفة الدولة، بطرح جديد للمشكل الذي يقلق المذاهب الليبرالية والمتعلق بحدود تدخل الدولة وبصياغة تصور قادر على التوفيق بين إيجابية وظيفة الدولة داخل المجال الاجتماعي وتطور الفردانية الحديثة؛ وهو التصور الذي يمكن نعته بـ «الاجتماعي الليبرالي»[1]. وقد أثار دوركهايم هذا النقاش، عندما طرح من زاوية سوسيولوجية، سؤال العلاقة بين الفرد والدولة، وبالضبط القواعد المحايثة للتنظيم الاجتماعي التي تسمح بتحديد واجبات «المواطنين تجاه الدولة، وبالمقابل، واجبات هذه الأخيرة

(1) إن تعبير «الاشتراكية الليبرالية» صاغه من طرف شارل أوندر (Charles Onder) وجورج رونار (Georges Renard)، ضمن مؤلف (*Le régime socialiste*, Paris, 1902)، للإشارة إلى الفلسفة التضامنية التي بلورها ليون بورجوا (L. Bourgois) والمنظرون الاشتراكيون الراديكاليون، كامتداد سياسي للسوسيولوجيا الدوركهايمية المتعلقة بـ «التضامن الاجتماعي».

تجاه الأفراد» (دوركهايم، 1950، ص 84) وهو ما دعاه بـ «أخلاق المواطنة»[2]، ولا يمكن تصور هذه الواجبات بشكل مجرد وبطريقة لا تاريخية، بل يجب إرجاعها إلى بنية المجتمع الحديث وخصوصاً إلى تمايزه الاجتماعي، العضوي والقوي.

وتؤدي وجهة النظر هاته إلى إقرار مسافة نقدية بين وضعيتين متقابلتين ومتماثلتين إلى حد ما، كما يبرزها «التناقض غير القابل للحل» الذي تسفر عنه المواجهة بينهما. يضع هذا التناقض يضع في أبسط مدلوله، تفاعلاً بين التطور التاريخي والجلي للدولة (أي تطور امتيازاتها وأنماط تدخلها في المجال الاجتماعي، بما في ذلك الدائرة الخاصة للأفراد) وتطور الفردانية التي تكتسب قيمتها تدريجياً، داخل كل من التمثل الجمعي والفردي، كموضوع للتقدير الأخلاقي والاجتماعي الذي يجعل من هذا التمثل بنوعيه، مصدراً للحقوق الثابتة وللغاية النهائية للتنظيم الاجتماعي. ولفهم طبيعة التناقض بين هذين التطورين اللذين يفترض عدم تلاؤمهما، أي تطور الدولة وتطور الفردانية، يجب العودة إلى السياقين المذهبيين اللذين يمنحان، على التوالي، الأولوية لهذا القطب أو ذاك بغرض إبراز المسلمات المشتركة التي يرتكزان عليها؛ وهي المسلمات التي عمل دوركهايم على نقدها وتقليصها، بتفعيل مكتسبين اثنين ضمن تحليله

(2) تحمل لفظة «أخلاق» لدى دوركهايم تصوراً سوسيولوجياً وليس أخلاقياً بحصر المعنى؛ فهي لا تحيل على قيم متعالية، أنثروبولوجية أو لاهوتية (مثل الخير والعدل. . . إلخ)، بل تشير إلى أنساق من القواعد أو المعايير أو «أنظمة الانضباط» التي يميل الأفراد إلى التقيد بها تلقائياً، والتي تتلخص وظيفتها الاجتماعية، في ضمان بقائهم على اتصال مع الفاعلين الاجتماعيين الآخرين ومنعهم من التقوقع داخل مصالحهم الخاصة. ولهذا تعتبر الأخلاق دوماً تعددية ومتنوعة، بحسب المجموعات الاجتماعية أو أشكال التضامن (أخلاق عائلية، مهنية، دينية، مواطنة. . . إلخ).

السوسيولوجي، وهما: العلاقة بين أشكال التضامن وأشكال الفردانية الاجتماعية وطبيعة الدولة المذكورة سابقاً. إذاً، هناك أطروحتان متعارضتان تتعلقان بوظيفة الدولة، تدعى إحداهما أطروحة «فردانية» وتدعى الأخرى أطروحة «دولية» أو «مقدسة للدولة» (Statolâtre).

وترتكز الأطروحة الفردانية التي يدافع عنها منظرو الحق الطبيعي و«الاقتصاديون» (وهذه هي التسمية التي أطلقها دوركهايم على مناصري الليبرالية الاقتصادية)، على مسلمتين؛ وسواء منحت بفعل ماهية أنثروبولوجية أو طبيعية أخلاقية (كَنْت) أو حتى بفعل طبيعة بيولوجية كما يؤكد هربرت سبنسر[3] (Herbert Spencer)، فإن «حقوق الفرد تخلق مع الفرد (. . .)، فهو يتوفر منذ الولادة على بعض الحقوق، لمجرد كونه موجوداً» (دوركهايم، 1950، ص 88). لكن هذه المسلمة الأولى تقوم على مسلمة أخرى، يعتبر الفرد بمقتضاها «معطى». وهذا تأكيد خاطئ في نظر السوسيولوجي، لأنه يجعل من الفرد المعطى بذاته (donné en soi) مبدأ وغاية الحياة الاجتماعية، وبالتالي لن يمنح للدولة سوى وظيفة سلبية أو تقليصية. ومادامت كل الايجابية، إن صح التعبير، موجودة داخل الحقوق الطبيعية للأفراد وداخل حرية قيامهم بالمبادرات الفردية،

> «فإن دور الدولة يجب أن يختزل تدريجياً في منع التجاوزات اللامشروعة للأفراد تجاه بعضهم بعضاً والحفاظ على النطاق الذي يستحقه كل واحد، لمجرد أنه كائن كما هو» (دوركهايم، 1950، ص 89).

---

(3) يعتبر هربرت سبنسر من أهم الفلاسفة الإنجليز في القرن التاسع عشر، وقد ألف بالخصوص *Essais de morale, de science et d'esthétique* (ترجمها بوردو (A. Burdeau) إلى الفرنسية) وأيضاً نصاً قصيراً نشر سنة 1913، أي بعد وفاته، وعنوانه «عن الحق في تجاهل الدولة».

ينتج من ذلك تصور معين للتطور التاريخي للمجتمعات نحو ضبط ذاتي للتبادلات الاجتماعية (بوصفها تبادلات بين الأفراد) يتقوى أكثر فأكثر؛ وهو الضبط الذي سيؤدي إلى اختزال متزايد لسلطة الدولة ولتدخلها في المجتمع المدني (هذا إذا ما أخذنا المسلمة المذكورة بعين الاعتبار، فضلاً عن كون هذا التدخل سلبياً أو تقليصياً بالأساس). ويصطدم مثل هذا التصور بصعوبة مزدوجة. فمن جهة، يتعين عليه تفسير واقع توفر الدولة على وظائف أخرى غير وظيفة «تدبير عدالة سلبية تماماً»؛ ومن جهة أخرى، عليه تفسير واقع كون الدولة في تطورها التاريخي، عرفت تعدداً لوظائفها واتساعاً لحجمها وليس تقلصاً لامتيازاتها وسلطتها. ولتجاوز المشكلة الأولى، عرض سبنسر حجة مستمدة من سان سيمون وكونت مفادها أن أهمية الحرب في حياة المجتمعات الماضية (وهي المجتمعات المسماة عسكرية) هي التي تفسر كيف بدأت الدولة بالقيام بوظائف أخرى، غير وظيفة ضمان حرية النشاط الفردي وحريات التبادل بين الأفراد. وبالفعل، فإن الحرب التي أوجبت إنكار الحقوق الفردية،

> «استوجبت وجود انضباط قوي جداً، يفترض بدوره قيام سلطة مبنية على أسس غالباً ما استخدمتها الدول في تعاملها مع الخواص. وبفضل هذه السلطة تدخلت الدولة في مجالات، يفترض أنها غريبة عنها، من حيث طبيعتها» (دوركهايم، 1950، ص 89).

نستنتج من هذه الأطروحة، أن تقلص مكانة الحرب في حياة الأمم لفائدة تقدم التعاون الصناعي والتبعية الاقتصادية المتبادلة (كونت، 1839، ص 343 ـ 355)، سيؤدي من جراء ذلك (ipso facto) إلى إضعاف جهاز الدولة، شبيه بتوقف نمو عضو تقلصت حيويته تدريجياً، بحيث أصبح بقاؤه بمثابة حالة غير طبيعية. والحال،

أن التاريخ الحديث يبين العكس؛ وذلك بالقدر الذي يجعل فيه فكرة الارتداد الوراثي المرضي (atavisme pathologique) أمراً لامعقولاً، ويفرض بالمقابل تفسيراً وضعياً حقيقياً لتعدد وظائف وأنماط تدخل الدولة، كذلك للتعقد المتنامي لبنيتها المادية. ويجب أن يمر برنامج التفسير الوضعي هذا، عبر رفض المسلمة الثلاثية المذكورة، وهي: مسلمة الحقوق الطبيعية المرتبطة بالفرد؛ واعتبار هذا الأخير بمثابة معطى على الدوام والوظيفة السلبية والتقليصية أو القمعية للدولة. لكن هذا لا يعني دعم الأطروحة المعارضة لأطروحة التناقض التي تقلب الفردانية الليبرالية ضمن ما يدعوه دوركهايم «روحانية الدولة» (mystique de l'état)؛ وهي الأطروحة التي يكون المجتمع بمقتضاها متوفراً على غاية أسمى من الغايات الفردية ومتميزة عنها بشكل أساسي،

> «(. . .) فدور الدولة هو متابعة إنجاز هذه الغاية الاجتماعية حقاً، لأن الفرد هو الأداة التي يتحدد دورها في تنفيذ تلك الأهداف التي لم يصنعها، والتي لا تهمه. إنه مطالب بالعمل من أجل مجد المجتمع وعظمته وغناه. ويجب أن يكافأ على مجهوداته بشيء واحد، ألا وهو المشاركة بوصفه داخل هذا المجتمع، في تنمية الخيرات التي ساهم في الحصول عليها» (دوركهايم، 1950، ص 90).

لقد عبّر هذا التصور، بتنصيبه الدولة كغاية متعالية أو كأداة تسمح بتحقيق هذه الغاية، عن المجتمعات التاريخية بشكل ملائم، حيث كانت السياسة تحمل بشكل مباشر، قيماً مقدسة وحيث كانت التمثلات الدينية بالمقابل، تحمل بشكل مباشر، معنىً جمعياً. إن العودة إلى هذا التصور اللاهوتي ـ السياسي خلال القرن التاسع عشر، تجد حسب دوركهايم، وبالرغم من هذا التباعد الزمني،

تفسيرها في فوضى غياب القانون (anomie)، الناتجة عن الليبرالية الاقتصادية وعجز الفردانية الليبرالية عن التفكير في ضبطها، حيث تحولت إلى «عبادة جديدة للمدينة»، تقدس القوة العمومية، وتعتقد واهمة بقدرتها المطلقة. ومع ذلك، يظل هذا التصور ناقصاً، بالنظر إلى تطور أشكال التمايز الاجتماعي داخل المجتمعات الحديثة. إن بتصوره للفرد، بوصفه محكوماً عليه بالاندماج داخل الجماعة التي يستمد منها ماهيته برمتها، عبر المشاركة في تحقيق غاياتها ومصالحها العليا، فإنه يقر فقط بتضامن، من طريق التشابه، يقوم على وعي مشترك قوي ومتسع، بحيث يترك حيزاً ضيقاً داخل مجتمع محدود على مستوى تمايزه الوظيفي والمرفولوجي، ليس للمطالبة بالحقوق الفردية فحسب، لكن أيضاً وبشكل أعمق، للفردانية بوصفها شكلاً للتمثل الاجتماعي والفردي. وبعيداً عن كل تناقض بين الفرد والدولة، فإن تجانس التمثلات المشتركة، يجعل الفرد

> «(. . .) ممتصاً من طرف المجتمع، يتبع بطواعية دوافع هذا الأخير، ويخضع مصيره الخاص لمصائر الكائن الجمعي (l'être collectif)، دون أن يكون لذلك تأثيره في مصيره الذي لم يكن يكتسي في نظره، المعنى والأهمية الكبيرة الممنوحة له حالياً» (دوركهايم، 1950، ص 92).

وعلى العكس من ذلك، فإن تطور المجتمع باتجاه الزيادة في التمايز المرفولوجي والوظيفي للمهام؛ وتعقد أنماط التعاون الناتجة منه وتنوعها (تحت تأثير التزايد الديموغرافي وكثافة التبادلات المدنية والتجارية)، تشكل شرطاً سوسيولوجياً بنيوياً لظهور الفردانية كشكل للتمثلات الاجتماعية التي يتمكن أعضاء المجتمع عبرها من تمثل ذواتهم باعتبارهم أفراداً يتميز بعضهم عن بعض. يتضح إذاً، كيف أن مشكل الفردانية ليس فردياً، بل هو جماعي في المقام الأول (فمن

دون تمثل هذا الشكل، لن يفكر أعضاء المجتمع في المطالبة بحقوقهم الفردية والدفاع عن حريتهم الفردية أيضاً ونقد الطابع التطفلي (intrusif) لتدخلات الدولة)، لذا فإن الأشكال الاجتماعية للفردانية، هي نتاج لبنيات التضامن الاجتماعي.

تسمح هذه الأطروحة بإزالة عقبات الفردانية الليبرالية وحل التناقض بين التقدير المتزايد للفردانية وتطور وظائف الدولة وسلطاتها. وبدل التسليم بالحقوق الفردية بوصفها معطيات قائمة داخل الفردانية الإنسانية، يجب اعتبارها كنتاج لتحول نمط التنظيم أو التضامن الاجتماعي ويستفاد من ذلك، أنه لا يمكن الإقرار بضرورة البحث عن أساس المجتمع داخل الحرية الفردية المطلقة، من جراء المكانة المتزايدة الممنوحة لشكل التعاقد؛ فتطور هذا الشكل ووجود هذه اللحمة الكثيفة للعلاقات الفردية الإرادية التي تمنحه حضوره التام (omniprésence) داخل المجتمعات الحديثة، يحدّدان من طرف الواقع الاجتماعي لبنية عضوية، تجمع كلاً من التبعية المتبادلة المتزايدة والتفرد القوي. من هنا، لن يعود هناك تسليم بكون هذا الشكل من الفردانية هو بمثابة مبدأ مطلق (وهذه هي المسلمة الثانية كما هو معلوم) ويجب اعتبار هذا الشكل بدوره كنتاج لهذا التمايز الاجتماعي العضوي المحدد لظهور الشكل الاجتماعي للفردانية. لكن هذا لن يسمح لنا مع ذلك، ومن خلال النظرية «الروحية» للدولة، بالاستنتاج بأن التقدير الاجتماعي والأخلاقي والقانوني والسياسي للفردانية كما يلاحظ في المجتمعات الحديثة، هو مجرد وهم. وإذا ما كان الفرد قد اكتسب مثل هذه الأهمية، بفعل التمايز الاجتماعي المتنامي والتضامن الذي أصبح عضوياً أكثر فأكثر، حيث لم يعد عبارة عن مبدأ مطلق، بل أصبح فقط نتاجاً لنمط معين من التنظيم الاجتماعي، فإن هذا التأثير سيكون واقعياً وإكراهياً تماماً، داخل التنظيم الاجتماعي المذكور، الذي أنتجه:

«لذلك، فإن كل مبادرة هادفة إلى إقرار المؤسسات الاجتماعية على المبدأ النقيض، ستكون غير قابلة للتحقق ولن تدوم طويلاً. (. . .) فنحن لا يمكننا أن نجعل من الفرد شيئاً مغايراً لما أصبح عليه. ونقصد بذلك، موطناً مستقلاً للنشاط ونظاماً من القوى الشخصية المفروضة التي لا يمكن تدمير طاقتها (مثلما لا يمكن) تدمير الفضاء الفيزيائي الذي نتنفس في داخله» (دوركهايم، 1950، ص 92-93).

إذاً، ما هو مآل المسلمة الثالثة التي يقوم عليها التناقض الأساسي للفعل السلبي، الضروري والتقليصي الذي تمارسه الدولة على الفرد؟ يجب عليها **أولاً** أن تواجه الواقعة المذكورة آنفاً، وهي أن الدولة لا تواجه مباشرة الأفراد الذين تقلص من حقوقهم وتقمع حريتهم، بل هي في المقام الأول عضو اجتماعي يرتبط بـ «مجموعات ثانوية»، أي بتجمعات أو مؤسسات اجتماعية، تتم في إطارها الجمعنة المباشرة لأعضاء المجتمع (تجمع عائلي، سكني، مهني، ديني. . . إلخ). والحال، أن هذه الجماعات التي تشكل نسيج الجسم الاجتماعي، هي حسب دوركهايم، نتاجات متأرجحة بقوة، فهي تحقق الجمعنة الأولية لأعضاء المجتمع، عبر إدراجهم مباشرة داخل نسيج علائقي؛ لكنها تميل دوماً إلى الانغلاق حول نفسها والانفصال عن بعضها بعضاً، وبالتالي، إلى «استغراق» أعضائها داخل نظامها الخاص وإخضاعهم لنمطية حشدية (uniformité grégaire).

«إن كل مجموعة متحكمة في أفرادها من طريق الإكراه، تعمل جاهدةً على تشكيلهم وفق صورتها وإخضاعهم لطرق تفكيرها وتصرفها، ومنع كل تمرد قد يصدر عنهم. ذلك أن كل مجتمع يعتبر استبدادياً، ما لم

يأتِ شيء من الخارج يحد من استبداده (. . .). وطالما تمت تنشئة الفرد على هذه الطريقة من طرف الجماعة، فإنه سيريد ما تريده هي طبعاً وسيقبل دون عناء، حالة الإخضاع التي يوجد عليها. ولكي يكون واعياً بهذه الحالة ويقاومها، يتعين أن تنبثق من داخل المجتمع، ميول فردانية. والحال، أنها لن تنبثق في ظل هذه الشروط» (دوركهايم، 1950، ص 96).

وعلى عكس الحركة المزدوجة التي وصفناها هنا ـ أي الصياغة الحتمية المعادة إلى بنية انقسامية (segmentaire) تجزّئ المجتمع وانصهار الفرد داخل مجموعته المباشرة ـ فإن مثل هذه الميولات الفردانية، لا يمكنها أن تظهر إلا في إطار شروط تضمن الانتماء المتعدد، أي ضمن شروط ترفض الانتماء الحصري والوحيد للجماعة. وعليه، فإن مشكلة الفردانية يجب ألا تطرح على المستوى المجرد للحقوق الصورية، بل على المستوى الملموس للعدة المؤسساتية التي تسمح لعضو ما في المجتمع، بتشكيل وعي خاص بفرديته.

«إن الفردانية ليست نظرية، إنها تنتمي إلى نظام الممارسة، وليس إلى نظام التأمل. ولكي تتجلى بشكل تام، عليها أن تؤثر في العادات وفي الأجهزة الاجتماعية، وأن تثير اهتمام هذا الجسم المكوّن من الممارسات والمؤسسات الملائمة لها» (دوركهايم، 1950، ص 95).

مهما بلغت ضرورة الجماعات الثانوية، فإنها تبدو غير كافية هنا، لأنها تميل نحو تكييف مواقف أعضائها، عندما تتكفل بذاتها. لهذا، يجب أن يكون العضو المرتبط بهذه الجماعات برباط وثيق والخارج عنها في الوقت نفسه، قادراً على جعل كل جماعة ممثلة داخل الكلية التي تندرج فيها جميعها. وتلك هي وظيفة الدولة طبقاً

لآلية الضبط التي تم إبرازها من قبل. إن هذه الدولة لا تعمل على تقليص الحريات الفردية، بل على العكس، تحول دون جعل الفرد «محتجزاً ومسيطراً عليه من طرف المجموعات الثانوية». وهذا المنع هو في الواقع إنتاج حقيقي للفردانية التي تتماهى مع تحررها من «الخصوصيات الجماعية» الساعية دوماً إلى القضاء عليها. ويثير هذا الأمر، الترابط القائم بين تطور وتدعيم الدولة والتقدير الاجتماعي والأخلاقي والقانوني للفردانية باعتبارها كذلك، وهو الترابط الذي يزيل التناقض الأساسي.

> «إن الوسيلة الوحيدة لإزالة الصعوبة، هي رفض الفرد؛ والإقرار بأن تأسيس هذه الحقوق هو عمل الدولة. وهنا يتم تفسير كل شيء. إننا نفهم كيف تمتد وظائف الدولة، دون أن ينتج عن ذلك تقليص للفرد، أو كيف يتطور هذا الأخير، دون أن تتقلص الدولة، مادام الفرد سيكون بمعنى ما، نتاجاً للدولة، على اعتبار أن نشاطها هو في الأساس نشاط محرر للفرد. وإذا ما كان التاريخ يسمح فعلاً بقبول هذه العلاقة السببية، بين مسار الفردانية الأخلاقية ومسار الدولة، فإن بداهة الوقائع تؤكد ذلك (. . .). إذ كلما كانت الدولة قوية، كان الفرد محترماً» (دوركهايم، 1950، ص 93).

هكذا، حول دوركهايم الإشكالية الليبرالية للدولة، حيث تم اعتبارها مجرد ضمانة سلبية للحريات الفردية (حرية التعبير، حرية العبادة، حرية التجمع. . . إلخ)، وهو ما تجلى في قوله: «انظروا كيف تعمل الوظيفة الأساسية للدولة على تحرير الشخصيات الفردية، فلكونها تتضمن المجتمعات الأولية، فإنها تمنعها من ممارسة تأثيرها الإكراهي في الفرد، وهو التأثير الذي كان يتم بشكل مغاير. لذلك،

فإن تدخلها في مختلف دوائر الحياة الجماعية، لا يتضمن في حد ذاته أي جانب من الطغيان، على العكس من ذلك فإن مهمتها هي التخفيف من أشكال الطغيان (tyrannies) القائمة» (دوركهايم، 1950، ص 98)، وإضعاف هذا الاستبداد (despotisme) الخفي الذي يشبه في قساوته «الأجواء التي تثقل كاهلنا»، والتي تفرضها مجموعة محلية تعتقد بأنها هي الكل. وهنا، يمكن للمدرسة الجمهورية أن تجد وظيفتها، في إطار تدخل الدولة في الأسرة مثلاً، فبقيامها بدور الوسيط، تربط الطفل بالمجتمع في كليته وتعارض بذلك، الضغط الخانق للأسرة التقليدية التي يمجدها المحافظون، على النظام الأخلاقي، كما تعارض الهيمنة المفرطة للجمعيات، على إمكانيات تفرد كل واحد. ولا تنفي وظيفة الدولة هاته الصراعات، بل تحولها، بحيث لن تعود هذه الصراعات قائمة بين الدولة والفرد، بل بين المجموعات الاجتماعية (أسرة، جمعيات، نقابات مهنية. . . إلخ). والهيئات الوسيطة للدولة (الخدمات العمومية) والتي ستحقق التوازن بشكل متبادل.

هكذا، توصل دوركهايم إلى معادلة اجتماعية ـ ليبرالية، سيتحرك حولها الفاعلون في الجمهورية الثالثة، ما بين الفردانية الليبرالية واشتراكية الدولة، عبر توسط سوسيولوجي مزدوج، للمجموعات الثانوية بالمجتمع ولإدارة الهيئات الوسيطة.

3 ـ أوجه الدولة الاجتماعية: الخدمات العمومية، الحق الاجتماعي والجمهورية التضامنية

كما سبقت الإشارة إلى ذلك، فإن السوسيولوجيا الدوركهايمية حظيت بتأييد العديد من الفاعلين في الحياة العمومية الفرنسية للجمهورية الثالثة. وقد هيمنت لفظة «التضامن» على الخطابات

السياسية على اللغة العالمة (langage savant) للمؤرخين والسوسيولوجيين وفقهاء القانون أيضاً. ولا تنفصل النظرية التي طورها دوركهايم بهذا الخصوص، عن المرامي الظرفية والاستراتيجية لهذه الخطابات، حيث قدمت مساهمة نظرية أساسية إلى المجهود المبذول من طرف الجمهوريين، على مختلف المستويات، من أجل ترسيخ نظامهم الهش وجعله متوافقاً مع الفصائل المعتدلة، ضمن التيارات الثلاثة التي كانت تتصارع في ما بينها، وهي: تيار التقليديين وتيار الليبراليين الذين كان دوركهايم يدعوهم بـ «الاقتصاديين» وتيار الاشتراكيين (الماركسيين)؛ مع الاحتياط من النزعة المتطرفة لهذه التيارات. وقد سمحت التحليلات المتعلقة بالتضامن العضوي التي مكنت من إقامة ترابط وثيق بين الحرية الفردية (والتي شكلت صيغة التعاقد الفردي الحر، المفضلة لدى الليبراليين تعبيرها القانوني) والتبعية المتبادلة المكثفة، بفعل تقسيم اجتماعي متزايد للعمل، بالتفكير من جديد في وظيفة الدولة داخل المجتمع وإعادة تحديد أنماط تدخلها وتبرير شرعيتها على أساس سوسيولوجي وضعي. وتجلت هذه النتائج بالخصوص، في القانون العام أولاً، ثم في تشكل مجال قانوني جديد هو القانون الاجتماعي. وسنعرض بإيجاز لهذين المجالين، لتأكيد، بشكل خاص، التقنية الجديدة للتدبير الحكومي، المتضمنة لهما، وفلسفة الدولة التي تسعى جاهدة إلى إبراز أسسها الجديدة ضمن تقاطع السوسيولوجيا الدوركهايمية والقانون الاجتماعي. يرجع الفضل في المقام الأول، إلى ليون بورجوا متبوعاً مباشرة بالعديد من منظري منعطف القرنين التاسع عشر والعشرين، في بلورة أول فلسفة لدولة الجمهورية الثالثة، وذلك من خلال لفظة «التضامن».

لقد سمح هذا المفهوم في البداية، بإعادة التفكير في أساس

تدخل الدولة، عبر تعديل ارتباطه بإحدى النقط المركزية ضمن التعارض بين المحافظين والليبراليين، وهي سيادة الشعب التي بدا أنها غير كافية لتأسيس تدخل إداري واجتماعي للدولة في المجتمع بشكل بارز وتدريجي. إن تطور التجهيزات الجماعية في مجال التعليم والصحة والاتصال والطاقة والتعدد المتلازم للخلافات (litiges)، حول نزع الملكية والواجبات وإسناد المسؤوليات بخصوص الأضرار الطارئة، تستدعي جميعها إعادة تحديد أساس ومشروعية سلطة الدولة داخل المجتمع، على مستوى قاعدة الحق. ومن أبرز المساهمات في هذا الإطار، نجد مساهمة فقيه القانون ليون دوغي[4] (Léon Duguit) (1859 ـ 1928). لقد عمل على نقد «الفلسفة الذاتية للحق» التي أسست سلطة الدولة داخل الفكر الجمهوري، وكما اقتضت العادة، على مفهوم الإرادة، الفردية أو العامة، معتبراً إياها مصدر الشك اللامنتهي، الجاثم على مبدأ السيادة. ويبدو هذا المبدأ الذي يرتكز عليه التصور الإطلاقي للسلطة السياسية (ملكياً كان أو ديمقراطياً)، قابلاً للاستعمال دوماً (instrumentisable)، من أجل إخضاع الهيمنة الفعلية لمجموعة اجتماعية على أخرى. مقابل هذه الميتافيزيقا

(4) وهو مؤلف: *L'état, le droit objectif et la loi positive* (1901), et *L'état, les gouvernants et les agents* (1902),

ويعتبر من بين المنظرين الأوائل لمسألة «الخدمات العمومية» التي وضع أسسها داخل فلسفة للحق، ثم عرضها بوضوح، ارتكازاً على المفهوم السوسيولوجي للتضامن العضوي. وقد ارتبطت أعماله في مجال القانون العام والإداري، بجداله الشهير مع موريس هوريو (M. Hauriou). على الرغم من اعتماد هذا الأخير على المفهوم المذكور، إلا أنه انتقد نظرية الخدمات العامة بسبب إضعافها المقصود لسلطة الدولة وجعلها فكرة النفع العمومي نظرية دعاها بـ «المؤسساتية»، تقيم معيار المنفعة الاجتماعية (الذي يتلخص في السؤال: ما الذي يعتبر «تضامنياً»، وما الذي لا يعتبر كذلك؟)، على أساس استمرارية المؤسسات المدنية. وهذه الاستمرارية هي الكفيلة وحدها بإبراز الهدف الموضوعي للمؤسسات المذكورة وتأسيس صلاحيتها من منظور الضرورات المحايثة للتضامن الاجتماعي.

السياسية حول السيادة التي تمتزج بالسلب غير المشروط للحق، حيث تميل الأولى إلى إقرار تصور غير تقليصي للسلطة السياسية، في حين يشكل الثاني بالأساس، تقليصاً فعلياً لهذه السلطة، سيضع دوغي مبدأ جديداً لقاعدة الحق. ولن تجد هذه القاعدة أساسها داخل السيادة التي تعتبر الدولة تجسيداً لها أو ممثلتها الرسمية، كما يعتبر الأفراد المنعزلين أو المنصهرين داخل الشعب بمثابة الحاملين لها في آخر المطاف؛ بل تجد هذا الأساس داخل الواقع الموضوعي والمعترف به علمياً، للتضامن العضوي في المجتمع الحديث. ويجب أن تطرح مشكلة شرعية تدخلات الدولة، في هذا الإطار. والحال، أن الدولة تبدو مجرد واقعة من وقائع السلطة والقيادة والإكراه، وليس بصفتها ممثلة أو منبثقة عن إرادة سيادية.

لذلك، يتعين البحث عن أساس صلاحيتها داخل التنظيم الموضوعي للمجتمع وبحسب ضروراته المحايثة. وبالقدر الذي تكون فيه مؤسسات الدولة وعملاؤها، باعتبارهم أجزاء من المجتمع، مندرجين حتماً داخل نظام التبعية العضوية المتبادلة هذا، تجد قاعدة الحق مبدأها ومضمونها في هذه التبعية المتبادلة. إنها تلزم كل سلطة بالحفاظ على هذا التضامن وبتقليص مهمتها بحسب ما تقتضيه حماية هذا الأخير وتدعيمه.

ويعتبر دوغي بأن ذلك هو مغزى تحولات الدولة الجمهورية في العقد الأخير من القرن التاسع عشر. إن الدولة التي تخلت تدريجياً عن الفلسفة الذاتية للسيادة، الموروثة عن النزعة الجمهورية الثورية، لفائدة عمل متنام للتجهيزات الجماعية ولإجراءات حماية التضامن الاجتماعي، لن تبدو بصفتها تجسيداً للسيادة المطلقة، بل «باعتبارها سلطة، يتعين أن يتقلص شططها بشكل مناسب مع ضعف ممارسة هذه السلطة، أثناء تحققها كخدمة عمومية» (دونزلو (Donzelot)، 1994، ص 94). هكذا، فإن قاعدة الحق لا تعوض المطلق بمطلق

آخر، فبالتقليص من أهمية التصور الملكي (conception régalienne) للدولة، لصالح صيرورتها التدبيرية والإدارية، فهي لا تتأسس داخل ذات فردية سيادية. وكما كتب دوغي في مؤلفه *L'état, le droit objectif et la loi positive* (سنة 1901).

> «إن (هذه القاعدة) لا ترتكز على الشخص، ولا يمكنها تأسيس حقوق فعلية لفائدة الفرد، ولا لفائدة الدولة. إنها تتعلق فقط بسلطة أولئك الذين يتوفرون على قدرة تنظيم رد فعل ضد من ينتهكون هذه القاعدة. وبذلك تخلق لكل فرد، وضعية تابعة للآخرين» (دونزلو، 1994، ص 95).

وكما أن شرعية سلطة الدولة تمتزج بالحدود التي يفرضها عليها تدخلها الاجتماعي والإداري موضوعياً، من أجل ضبط التضامن العضوي، كذلك فإن الحقوق والحريات الفردية تجد مشروعيتها، ليس داخل الفردية المنظور إليها بشكل تجريدي أو بصفتها طبيعة ذاتية، بل داخل تنسيق الوظائف الاجتماعية التي تجعل من الفرد، على الفور عقدة (nœud) من التبعية المتبادلة والتعاون والتفاعل. لذلك، تعتبر الحقوق الفردية اجتماعية أولاً، فهي لا «تنتمي» بشكل خاص إلى ذاتية حرة، بل تستجيب في المقام الأول لضرورة محايثة للعلاقات العضوية للتضامن. من هنا، فإن الحرية الفردية لا يتم نكرانها؛ فهي كما بين دوركهايم، على العكس من ذلك، نتاج ضروري بشكل تام، داخل نظام تمايز الأنشطة وتنوع أنماط التبادل والتعاون وتكثيفهما. أكيد أن الحرية الفردية لن تعود مطلقة، لكنها ستتخلى بفعل تبعيتها لهذا الشكل من البنية الاجتماعية، عن كل تصور نظري محصور وستجد ضرورةً وتماسكاً موضوعيين، لم يكن باستطاعة التأمل الميتافيزيقي منحهما.

من زاوية أخرى، يشهد تطور القانون الاجتماعي، انطلاقاً من العقود الأخيرة للقرن التاسع عشر، على هذا الفهم الجديد للعلاقة القائمة بين الدولة والمجتمع والفرد، التي أصبحت ممكنة بفضل التحليلات السوسيولوجية للتضامن الاجتماعي. ويمكننا اعتبار هذا التطور، من ثلاث وجهات نظر، تاريخية وتقنية وفلسفية، فمن المنظور التاريخي، تطورت عند منعطف القرنين التاسع عشر والعشرين، عدة ترتيبات تشريعية مرتبطة مباشرة بما كان يسمى آنذاك بـ «المسألة الاجتماعية». وهي قوانين متعلقة بشروط العمل وحماية العمال في الظروف التي لم يعودوا قادرين فيها على القيام بأنشطتهم (المرض، حوادث الشغل، الشيخوخة، البطالة)، وهي أيضاً قوانين لحماية الطفل والمرأة داخل الأسرة وإجراءات متعلقة بظروف السكن والصحة والتربية، وبالتالي بأخلاقية الأفراد، كما كانت تدعى آنذاك. وبالرغم من ظهور تدخل متزايد في العلاقات المدنية والخاصة، من طرف قوة عمومية مكلفة بتلبية حاجيات أعضائها، الأكثر هشاشة داخل المجتمع وبتدبير نتائج التنظيم الاجتماعي المخالفة للتقدم العام الذي يرومه هذا التنظيم، فإن التحول الحاصل لن يكون كمياً فحسب، بل كيفياً أيضاً، أي إنه يهم التقنية الحكومية ذاتها وعقلانيتها. وبالفعل، فإن سوسيولوجيا التضامن تسمح بفهم القانون الاجتماعي، كما تسمح بإدراك الوضعيات المضرة بالأفراد، بوصفها تأثيرات لا مناص منها لتنظيم اجتماعي ذي ترابطات متبادلة ومعقدة بشكل مثير وبفهم تدخل القوة العمومية باعتبارها، في الآن نفسه، ضرورية ومحمية من عملية استخدامها المتحيز. ولتحقيق هذا الهدف، يجب إتباع تقنية جديدة لمعالجة المشاكل الاجتماعية، تعلن عن عقلانية جديدة لفن الحكم الذي سيحدد من جديد كتدبير إداري وقانوني. وسيجد المتحمسون لـ «الاقتصاد الاجتماعي الجديد» نموذجهم في السياسة الاجتماعية، التي وضعها بسمارك (Bismarck)

في ألمانيا لتقويض المعارضة الاشتراكية (سنوات 1883- 1889)، من خلال التقنية التأمينية والمعاملاتية (transactionnelle) التي عملوا على تأسيسها داخل سوسيولوجيا التضامن. هكذا، فمقابل تصورات العلاقات الاجتماعية القائمة على الفردانية القانونية والميالة إلى تصور «المسألة الاجتماعية» إما بعبارات المسؤولية الفردية أو بعبارت الظلم، المسجل موضوعياً داخل التنظيم السوسيو ـ اقتصادي نفسه، سيعمل البراديغم التضامني، على التعبير عن مختلف المشاكل بصيغ «الحوادث» المحددة موضوعياً من طرف العملية الشاملة للتقسيم الاجتماعي للعمل (أي إنها لا تعزى إلى إدارة ذاتية)، باعتبارها «مخاطر» محلية وظرفية تلحق بالتضامن العضوي؛ ويتعين تعويضها أو تصحيحها باسم هذا التضامن من نفسه، من طرف القوة العمومية، الضامنة له (إيفالد (Ewald)، 1986).

وبما أن هذه التقنية أبانت عن فعاليتها في حل النزاعات المتعلقة بحوادث الشغل (وهي مسألة سياسية محرجة)، فإنها ستمتد إلى مشاكل اجتماعية عديدة، مثل المرض والشيخوخة والبطالة. . . إلخ. وهو ما منحها مدلولها السياسي والاستراتيجي في الآن نفسه، فبالنسبة إلى الجمهوريين التضامنيين يعتبر تكليف الدولة الإدارية بوظيفة ضبط التضامن العضوي، من طريق تصحيح وإصلاح وتعويض آثاره المضرة، بمثابة حماية لها من الاستخدام الأداتي المتحيز والمزدوج، أي الاستخدام الذي يجعلها وسيلة لتحويل التنظيم الاجتماعي نفسه (كما يطمح إلى ذلك أصحاب المذهب الجماعي) والاستخدام الذي يجعلها على العكس من ذلك، أداة منحصرة في ضمان الحقوق والحرية والملكية الفرديتين (كما ينادي بذلك الليبراليون). هكذا، لن يتدخل مفهوم التضامن من خلال القانون الاجتماعي والتقنية التأمينية، لعرض مبدأ جديد لتبرير سلطة الدولة وتقليصها فحسب، بل أيضاً للإعلان مباشرة عن ممارسة

جديدة للحكومة، سيعمل المنظرون التضامنيون على تطوير فلسفتها بالتزامن وبموازاة مع وضع التقنيات الإدارية والقانونية الملائمة لها. وهذا ما سيقوم به في المقام الأول، ليون بورجوا (1851-1927)، رجل الدولة الذي كان عضواً في الحزب الراديكالي الاشتراكي والفيلسوف الذي وضع أسس «النزعة التضامنية» (solidarisme)، بوصفها مذهباً سياسياً. وقد أدرج بورجوا في صلب تنظيره، مفهوم «الدين الاجتماعي» (dette sociale) الذي سمح له بإعطاء الأولوية للواجبات على الحقوق. وستدعم هذه الأولوية التي جددت الروابط مع دستور سنة 1793 (المادة 21)، مدلولها القانوني ـ السياسي، بمدلول سوسيولوجي وتاريخي. وباعتبارنا ورثة المجتمع الذي تركته لنا الأجيال السابقة والذي سننقله بدورنا إلى الأجيال اللاحقة، فإننا لسنا سوى المستفيدين (usufruitiers) المسؤولين بشكل تضامني، عن هذا الموروث الجماعي. وفي ما وراء التعاقدات «الحرة» التي يقيمها الأفراد في ما بينهم، هناك دَيْنٌ مسبق ـ سيقول عنه بورجوا، إنه «شبه تعاقد اجتماعي» ـ يعبر عن واجب المحافظة والمساهمة في تقدم هذا المجتمع الذي لا يمكننا القيام بأي شيء من دونه والذي لولاه، لما كان لحريتنا الفردية أي مضمون. لهذا، فإن التجليات السياسية والإدارية للتضامن (مساهمة، حماية، إصلاحات، تحسين الأوضاع المعيشية، وتطوير التجهيزات الجماعية) لا يمكنها أن تكون موضوع احتجاج، باعتبارها تدخلاً في الحقوق الفردية والخاصة. إنها تذكرنا فقط بهذا الدَيْن الاجتماعي الأول الذي سبق هذه الحقوق، والذي يعتبر شرطاً لمنحها. كما أنها عبارة عن تعويضات عادية وشرعية لها، لا تقوم باسم مبدأ أخلاقي للإحسان، ولا باسم ظلم يمس هذه الطبقة أو تلك، بل باسم المجتمع نفسه، وباسم الدين المسبق الذي التزمنا به لمجرد أننا كائنات اجتماعية مستفيدة ومستدينة. لنلخص كل ما سبق مع جاك دونزلو، من أجل الختم:

«لقد أدرجت النزعة التضامنية بين الحقوق والواجبات، نظاماً تاريخياً للأسبقية (préséance) (الدين يسبق الحق) ونظاماً للحساب في العلاقة بين الأفراد (فمادام الحق يتناسب مع وضعيات واقعية ومع ثغرات معروفة داخل المجتمع، فإننا سنقيّم الدَيْن بحسب حاجيات التضامن الناجمة عنه)؛ ونظاماً للتقدم في آخر المطاف (وجد التضامن من أجل ضمان التقدم الذي تسمح فوائده بتوسيع دائرة هذا التضامن نفسه). وبإقرارها لهذا الأخير، ستعمل الجمهورية لفائدة تقدم المجتمع، وستتوحد مهمة دولتها في هذا الإطار بالضبط، فالدولة ليست مطالبة بفرض نظام معيّن على المجتمع أو إصلاح آخر، بل هي مطالبة فقط بضمان تقدمه. إنها ليست سلطة اعتباطية أو سلطة وصية عن بعد، بل هي الضامن الفعلي للتقدم» (دونزلو، 1994، ص 114).

غير أن هذا التوازن، النظري والسياسي، المؤسساتي والفلسفي، سيكشف سريعاً عن هشاشته، فهو لن يصمد أمام محنة الحرب العالمية الأولى ولا أمام الأزمات الاقتصادية لفترة ما بين الحربين.

مراجع

Bouglé, Célestin. *Le solidarisme*. Paris: Armand Colin, 1907.

Bourgeois, Léon (1851-1927). *Essai d'une philosophie de la solidarité*. Paris: Alcan, 1902.

———. *La solidarité*. Paris: Armand Colin, 1896.

Castel, Robert. *Les métamorphoses de la question sociale*. Paris: Fayard, 1995.

Comte, Auguste. *Discours sur l'ensemble du positivisme* (1848). Paris: Flammarion, 1998. (GF)

———. *Leçons de sociologie (cours de philosophie positive. Leçons 47 à 51) (1838)*. Rééd. Paris: Flammarion, 1995. (GF)

———. *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société (1822)*. Paris: Aubier - Montaigne, 1970.

Donzelot, Jacques. *L'invention du social. Essai sur le déclin des passions politiques*. Paris: Fayard, 1984. Rééd. Paris: Seuil, 1994. (Points Essais)

Duguit, Léon. *Le droit social, le droit individuel et les transformations de l'état*. 1908.

———. *L'état, le droit objectif et la loi positive*. 1901.

———. *L'état, les gouvernants et les agents*. 1902.

Durkheim, Emile. *De la division du travail social* (1893). Paris: PUF, 1998. (Quadrige)

———. *Leçons de sociologie* (1950). 4e éd. Paris: PUF, 2003. (Quadrige)

Ewald, François. *L'état- Providence*. Paris: Grasset, 1986.

Karsenti, Bruno. «Autorité, pouvoir, société. La science sociale selon Bonald.» dans: L. Kaufmann et J. Guilhaumou (dirs.). *L'invention de la société*. Paris: Ed. de L'EHESS, 2003. (Raisons pratiques)

———. *Politique de l'esprit. Auguste comte et la naissance de la science sociale*. Paris: Hermann, 2006.

———. *La société en personnes. Etudes durkheimiennes*. Paris: Economica, 2006.

Lacroix, Bernard. *Durkheim et le politique*. Paris: Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 1981.

Macherey, Pierre. «Aux sources des «rapports sociaux»: Bonald, Saint-Simon, Guizot.» *Genèses*: no. 9, 1992. «Conservatisme, libéralisme, socialisme». pp. 25-43.

———. «Le positivisme entre la révolution et la contre-révolution: Comte et Maistre.» *Revue de synthèse*: 4e série, no. 1, Janvier-mars 1991. pp. 41-47.

Mauss, Marcel. «Division concrète de la sociologie» (1927). *Essais sociologiques*. Paris: Seuil, 1971. (Points)

الفصل الثالث

الدولة البيروقراطية

سبق أن رأينا كيف حول الاقتصاد والسوسيولوجيا، مشاكل الفلسفة السياسية الكلاسيكية من الداخل. وانطلاقاً من العقود الأخيرة للقرن التاسع عشر، وخصوصاً عند العقود الأولى للقرن العشرين، ستكتسي ظاهرة محددة أهمية كبرى، عند تقاطع هذين الشكلين من المعرفة، وهي الظاهرة البيروقراطية.

وفي الحقيقة، فإن مسألة البيروقراطية وأسبابها ونتائجها، ظهرت مبكراً في القرن التاسع عشر. ذلك أن تأسيس سلطة إدارية متمركزة بشكل عالٍ ومنتظمة بواسطة إجراءات وظيفية مجهولة ولا شخصية، خالية (بشكل صريح على الأقل) من المقتضيات المعيارية (présupposés normatifs) وخاضعة لعقلانية أداتية أو تقنية خالصة، تروم التشكل داخل كيان مستقل غير خاضع لأي مراقبة اجتماعية وسياسية، يبدو على التوالي، مصدر قلق وبمثابة فظاعة شاذة أو ظاهرة لا مفر منها، وفي أحسن الأحوال، قابلة للتخفيف، بل ومرغوب فيها إلى حد ما. ومن الواضح أن المصادر الفكرية لأدوات التفكير في هذه الظاهرة، ستكون متعددة. هناك مثلاً، ظاهرة تمركز السلطة السياسية التي انتقدها، كما رأينا، المفكرون الليبراليون

الفرنسيون، عند بداية القرن التاسع عشر، والذين أدركوا، على غرار توكفيل، بداية تكونها منذ مدة في تطور الملكية قبل أن تبرز لدى اليعقوبية الثورية وقبل مأسستها داخل الجهاز الإداري والقانوني للدولة النابليونية[1]. وهناك أيضاً في ما وراء نهر الراين (Outre Rhin)، الانتقادات الليبرالية الموجهة إلى دولة التدبير أو «دولة الرفاهية» المؤسسة على تدخل إداري وتنظيمي والتي اعتبرها **كَنْت** بمثابة استبداد أسوأ من «الاستبداد الآسيوي» أو الفارسي القديم (الذي شكل منذ أدب القرن الثامن عشر، المخطط لهذا الموضوع، لدى فرغسون (Ferguson) ومونتسكيو مثلاً، منبعاً صافياً من المجازات في استيهامات اللفياثان (Léviathan) البيروقراطي العظيم). أضف إلى ذلك، نظرية الدولة العقلانية الهيغلية و«حالتها العمومية» والتخطيط والتنظيم الصناعيين اللذين دافع عنهما السان سيمونيون والطموحات الثورية لأصحاب النزعة «الجماعية».

نفهم في ظل هذه الشروط، كيف شكلت الظاهرة البيروقراطية منذ قرنين، موضوع تأويلات (interprétations) وتفسيرات (explications) عديدة ومتباينة وغير منفصلة عن التحولات التاريخية لمؤسسات الدولة على مدى القرنين التاسع عشر والعشرين، وأيضاً عن الرهانات السياسية والأيديولوجية لنقدها والمتميزة بتنافرها وتناقضها في أغلب الأحيان. وسنقترح هنا، بعض المقاربات الكبرى للبيروقراطية التي تعتبر أيضاً كيفيات عامة لتقسيم الموضوع وأشكلة أسبابه وتاريخه وصيغ تجليه. **أولاً**، تتعلق البيروقراطية بتحليل سلطة الدولة في أشكالها التدبيرية (gestionnaire) والإدارية الحديثة، المتميزة بتكثيف وتضخيم كيفيات تدخلها في الحقل الاجتماعي؛

---

(1) انظر القسم الأول من هذا الكتاب، الفصل الأول، 3.

وفي الوقت نفسه، باستقلالية أدوات السلطة التنفيذية، سواء بالنسبة إلى السلطة البرلمانية أو بالنسبة إلى السلطات المضادة (contre- pouvoirs) المحايثة للمجتمع المدني، وذلك على حساب الحقوق الفردية. ولأن أولوية القانون والأجهزة التشريعية ظلت سارية المفعول، فإن الجهاز الإداري سيجد نفسه في الواقع مزوّداً بإمكانية التحكم في النشاط العمومي، لأنه يستحيل اللجوء إلى المسلك البرلماني والتشريعي وحده، وهو المسلك الذي تسعى الإجراءات الإدارية (مراسيم، قرارات، مذكرات، دوريات) إلى أن تحل محله، لمواجهة مهام الدولة المتعددة والمجزأة أكثر فأكثر.

ثانياً، تطرح البيروقراطية مشكلة الحركة المزدوجة المميزة للمجتمعات الحديثة، الصناعية والليبرالية، والمتمثلة في دولنة (étatisation) المجتمع وجمعنة (socialisation) الدولة في علاقتها بالعقلانية الخاصة بنمط الإنتاج الرأسمالي. وسواء أرجعناه إلى الدينامية الداخلية للسوق التنافسية أو إلى التأثيرات الاجتماعية لهذه الدينامية، فإن مثل هذا المنظور يسجل العملية التاريخية للجمهرة (massification) ولتمركز الرساميل التي يكون تأثيرها الشمولي مزدوجاً. هناك جمعنة لرأس المال، عبر منحه دوراً حاسماً في عمليات التعاون واتخاذ القرار على كل المستويات بالمجتمعات الصناعية، وهناك أيضاً وبشكل متزامن، إدراج للاقتصاد داخل مراكز القرار التي تقترب أكثر فأكثر من إدارة الدولة. وسيربط مثل هذا التوجه، مشكلة العقلانية البيروقراطية بتقنية التخطيط الاقتصادي.

ثالثاً، تفرض الظاهرة البيروقراطية نفسها في صلب أفكار التحرر الراديكالي، لفائدة ديقراطيته جماهيرية فعلية، وهي أفكار متأثرة حتماً بالتاريخ السياسي للماركسية، وبالتالي بدولة الحزب الوحيد وعملية البرقرطة (bureaucratisation)، خلال بناء دول «الاشتراكية الحقيقية».

إن هذه المقاربات المختلفة، ليست جميعها متنافرة في ما بينها، كما أن تعقد المفهوم الحالي للبيروقراطية، نابع من التداخل الوثيق، القائم بين مختلف المشاكل التي تثيرها هذه الأخيرة. وإذا ما كنا سنولي في هذا الفصل، أهمية خاصة لسوسيولوجيا ماكس فيبر، فذلك راجع إلى كونه هو من صاغ في بداية القرن العشرين، عدة نظرية تسمح بمفصلة هذه الأبعاد المختلفة للظاهرة البيروقراطية. لقد فتحت السوسيولوجيا الفيبرية، بإدراجها لهذه الظاهرة ضمن عملية حضارية «للعقلنة» (rationalisation) تهم مجموع الأبعاد السياسية والقانونية والاقتصادية والأخلاقية والدينية للمجتمعات الحديثة، المجال أمام تيارات فكرية، ستجعل من مفهوم (concept) البيروقراطية داخل تقاطع السوسيولوجيا والفلسفة السياسية، موضوعة (notion) إجرائية، ليس فقط من أجل التفكير في نوع خاص من البنية السياسية، بل باعتبارها خاصية مميزة للممارسات الجماعية الممتدة بالتشارك مع الحقول الاجتماعية المعاصرة.

هكذا، ستصبح البيروقراطية براديغم تفكيرٍ في المجتمع برمته وفق تفسير سيجد أولى صياغاته النسقية في مؤلف برونو ريزي (Bruno Rizzi) الموسوم بـ «برقرطة العالم» (*La Bureaucratisation du monde*) (الصادر سنة 1939). وستظهر تأثيراتها، ما بين 1930 و1940، لدى فلاسفة وإبستيمولوجيي «النظرية النقدية» (théorie critique) الملتفين حول ماكس هوركهايمر (Max Horkheimer) وتيودور أدورنو (Theodor Adorno)، بمؤسسة الأبحاث الاجتماعية في فرانكفورت[2]، ثم ضمن أعمال هربرت ماركوز (Herbert

(2) اجتمع في إطار ما سمي بـ «مدرسة فرانكفورت»، عدة مفكرين ألمان، من فلاسفة وسوسيولوجيين وسيكولوجيين، والتفوا في البداية حول تيودور أدورنو وماكس هوركهايمر، عندما ترأس هذا الأخير سنة 1931، مؤسسة الأبحاث الاجتماعية، وبعد ذلك، حول فالتر =

(Marcuse) بعد الحرب العالمية الثانية. كما سيحافظ هذا المسعى على مركزيته في ما بين 1960 و1970، لدى أعضاء جماعة «الاشتراكية أو الهمجية» (socialisme ou barbarie)، وهم مجموعة من المنظّرين الماركسيين غير الأرثوذوكسيين، الذين اهتموا بنقد برقطة الحزب - الدولة (parti - état) في الاتحاد السوفياتي (لوفور (Lefort)، 1971، كاستورياديس (Castoriadis)، 1973). وقبل معالجة الأطروحة الفيبرية، لنفحص أولاً مقاربتين نقديتين للظاهرة البيروقراطية، تنطلق أولاهما من أطروحات الليبرالية السياسية، بغرض القيام بتشخيص سوسيولوجي وسياسي للآليات التي ترتكز عليها برقرطة سلطة الدولة. أما الثانية، فتعيد إدراج الهيمنة البيروقراطية داخل نظرية عامة في الدولة وضمن تاريخ التشكيلات الاجتماعية والتناقضات الاقتصادية والسياسية التي تمتد عبرها.

1 ـ برقرطة السلطة والحرية السياسية

يستدعي تحليل برقرطة السلطة السياسية، الذي اقترحه أحد أبرز الفلاسفة الإنجليز في أواسط القرن التاسع عشر، وهو جون ستيوارت مل، اهتماماً خاصاً من طرفنا. وتأتي أهمية هذا التحليل، من كونه جمع بين سلسلتين من الحجج، لم يسبق لأحد الجمع بينهما من قبل، ربما باستثناء ألكسي دو توكفيل، والذي يحيل عليه مل صراحة (مل (Mill)، 1840).

= بنيامين وهربرت ماركوز، ثم حول يورغن هابرماس، انطلاقاً من سبعينيات القرن العشرين. وتظل وحدة المساهمات النظرية التي تغطيها هذه التسمية نسبية، غير أن خطة العمل التي اتبعها أكبر عدد من الأعضاء، تمثلت في برنامج إعادة تحديد المهمة النقدية للفلسفة المؤطرة لتحليل الأشكال العلمية والتقنية والسوسيولوجية والسياسية التي تجلت عبرها العقلانية منذ العصر الكلاسيكي.

وتعلن السلسلة الأولى، المستوحاة من الليبرالية، عن نفسها باسم الحقوق والحريات الفردية. أما الثانية، فتتجه صوب تحليل سوسيولوجي وسياسي مباشر، لأسباب ونتائج البيروقراطية، المتعلقة بالتدبير السياسي للحكومة وأيضاً بـ «الآلة الإدارية».

ويتفق مل مع توكفيل في نقده لكل من تمركز وامتداد سلطة الدولة واضطهاد الأفراد، باسم إرادة أغلبية الجماهير. ومثله مثل توكفيل، فهو لا يفترض الحرية الفردية بوصفها معطىً أولياً، يكفي الاعتراف بالحقوق لضمان وجوده. ذلك أن الحرية هي قوة، يتعين استنباتها وتنميتها، ولا يمكنها أن تقوم فعلاً، إلا إذا تم الحد من مصدرين للطغيان وهما «الدولة الوصية» (l'état tutélaire) والجمهرة الديمقراطية[3] (massification démocratique).

ولهذا السبب، ميّز مل بوضوح، في مؤلفه **عن الحرية** (*De la liberté*) (1859)، بين صنفين من المسائل، وهما: «مسائل الحرية» ذات الصلة بتعدي الدولة على الحقوق الفردية و«مسائل التطور» ذات الارتباط بتأثيرات التدخل الحكومي، دون أن يقتضي ذلك انتهاكاً للحرية. إن مفهوم التطور الذي تجلى من خلاله، فضلاً عن تأثير توكفيل، الميراث المزدوج للتجريبية الإنجليزية ولنظريات الثقافة (Bildung) لدى الأنوار الألمانية (كَنْت (Kant)، غوته (Goethe)، همبولت (Humboldt))، سيسجل هنا تحولاً في معالجة مشكلة العلاقة بين سلطة الدولة والحرية. وبتأكيده عدمَ كفاية صياغة هذه المشكلة من زاوية الضمانة القانونية للحقوق الفردية وحدها، سيحوّل مل المشكلة المذكورة وسيطرحها من زاوية سوسيولوجية وسياسية، يتمركز فيها «الجانب العملي الخالص للتربية السياسية لشعب حر»

---

(3) انظر القسم الأول من هذا الكتاب، الفصل الأول، 3.

(مل، 1859، ص 181). وعلى هذا المستوى، سيتعرف مل على دوافع السيطرة البيروقراطية ضمن آلية محددة، تحقق شرطها الأساسي وتضاعف من أضرارها. ويتعلق الأمر بتقسيم العمل الذهني، وبشكل أعم، باحتكار «الآلة الإدارية» للدولة، لدوائر التجربة التي تطور في إطارها الذكاء الجمعي، أي تلك القدرات النظرية والعملية التي لا يمكن أن نتصور حرية حقيقية، فردية أو سياسية، من دونها. ويؤدي مثل هذا الاحتكار واللامساواة الناتجة عنه، على مستوى الكفاءات، إلى عدة نتائج تتقوى ويدعم بعضها بعضاً.

أولاً: يساعد هذا الاحتكار وهذه اللامساواة على قيام علاقة سلبية على مستوى الطلب، من خلال توسيع تأثير الدولة «على آمال ومخاوف المواطنين»، ويتجسد ذلك في زبونية معممة (clientélisme généralisé) تجاه البيروقراطية التي ينتظر منها باقي أعضاء الجماعة كل شيء»، مادامت هي الوحيدة القادرة على معالجة «كل شؤون المجتمع التي تتطلب التنظيم والتنسيق». وفي ارتباط مع ذلك، سيولد هذا الاحتكار آلياته الخاصة لإعادة الإنتاج، بالتحفيز على النجاح المهني الذي يزيد من حدة التوزيع اللامتكافىء، للكفاءات الذهنية والعملية. إن الآلة البيروقراطية تمتص في المجتمع، أكبر جزء من الذكاء الجمعي، «وكل الثقافة العملية التي تم تطويرها في البلد»، بحيث تترك لهذا الأخير «مجرد ذكاء تأملي» غير قادر على المبادرة الاجتماعية. لكن الذكاء الجمعي يتعرض بدوره للفساد داخل هذه الآلة نفسها، لأنه يكتفي فقط، بخدمة الترقية الشخصية للطموحين وللمتفوقين. ذلك أن موضوعات الطموح الوحيدة هي «النجاح في صفوف البيروقراطية وتسلق الدرجات بعد هذا النجاح» (مل، 1859، ص 184). ومن هذا المنظور، فإن عقلنة الآلة الإدارية والحكومية المبنية دوماً «بشكل أكثر فعالية وعلمية»، لا تساهم سوى ظاهرياً في

تحسين أدائها. إنها لا تعمل في الواقع إلا على تقوية آلية احتكار الثقافة العملية للمجتمع. وبالتالي ستشكو دوماً وأكثر فأكثر، من التأثيرات الضارة الحاصلة داخل الجهاز البيروقراطي نفسه:

«إن كل ما يخضع للبيروقراطية، لا يسمح بحدوث ما يعارضها. وتشكل مثل هذه البلدان هو نتاج لتنظيم التجربة والقدرات العملية للأمة، المتمركزة داخل هيئة منضبطة، هدفها قيادة الآخرين. وكلما كان هذا التنظيم تاماً في حد ذاته، نجح بشكل أفضل، في جلب أكثر الأشخاص تفوقاً ضمن كل طبقات المجتمع وفي تربيتهم للاستفادة منهم؛ وأصبح إخضاع الجميع تاماً أيضاً، بما فيهم أعضاء البيروقراطية أنفسهم. ذلك أن الحاكمين هم عبيد تنظيمهم ونظامهم الخاصين، مثلما أن المحكومين هم عبيد هؤلاء الحاكمين» (مل، 1859، ص 185).

ويجد امتصاص الذكاء العملي الجمعي وإرضاء الطموحات المهنية داخل دائرة البيروقراطية، تمفصلهما ضمن تشكل طبقة متولدة ذاتياً، لها مصالح خاصة وميولات شخصية، أي متعارضة بالقوة مع مصالح الجماعة، وهي على أقل تقدير، مصدر لنزعة محافظة غير مسبوقة. ولم تعد هذه النزعة متعلقة بالموقف الذاتي لهذا الفرد أو ذاك، بل أصبحت مندرجة ضمن موضوعية الآلة الإدارية للدولة، بحيث لا يمكن تمييزها عن جمود وظيفته المادية ذاتها، لأنه «حتى ولو مكنت لاتوقعات الوظيفة الطبيعية للمؤسسات الديمقراطية أو الاستبدادية، من رفع مسؤول إصلاحي أو أكثر، إلى أعلى الدرجات، فإنه لا يمكن تحقيق أي إصلاح معارض لمصالح البيروقراطية (المصدر نفسه). هكذا، يمتزج تشكيل طبقة ذات مصالح منفصلة عن المجتمع بجمود الوظيفة البيروقراطية المضرة في آخر

المطاف، ليس بالمجتمع فقط، ولكن أيضاً بهذه الطبقة الخاضعة على مستوى كل تصرفاتها وأفكارها لهذه القواعد الثابثة، بعيداً عن كل نقد وعن كل مبادرة من الخارج، يمكنهما إثارة الفهم، وهي الطبقة التي تغرق تدريجياً داخل روتين خامل. يقترح مل بهذا الخصوص، العلاج التالي قائلاً:

«إن الوسيلة الوحيدة لمراقبة هذه الميول (...) والحفاظ على المستوى العالي لذكاءات هذه الهيئة، هي إبقاؤها منفتحة على النقد اليقظ والمستقل والخارج عنها (...) وإذا ما أردنا التوفر باستمرار على هيئة مستعدة للمبادرة من أجل التقدم، إذا ما أردنا ألا تتحول بيروقراطيتها إلى «سلطة المتعالمين» (pédantocratie)، فيجب ألا تستحوذ هذه الهيئة على كل الوظائف التي تشكل وتنمي الملكات الضرورية لتدبير شؤون الناس» (مل، 1859، ص 186).

وعلى هذا المستوى، ستصبح المشكلة سياسية بكل جلاء، مادامت وسيلة المراقبة هذه، هي التي تسعى التأثيرات المذكورة سابقاً، إلى منع وقوعها. فغياب كل سلطة مضادة للهيمنة البيروقراطية، بوصفها نتاجاً لاحتكار الذكاء الجمعي، لا يتعلق بالحرمان من الحقوق الفردية أو انتهاكها، بقدر ما يتعلق بهدم أعمق للشروط العملية التي قد تسمح، من طريق «التجربة العملية»، بتفعيل القدرات الضرورية لمراقبة اشتغال البيروقراطية واتخاذ الحيطة النقدية تجاهها. وبصيغة أخرى، يمكن لهذا الاحتكار أن يجعل التجربة العملية المذكورة غير مفيدة، وبالتالي، أن يحرم الحرية السياسية من شرطها الفعلي الوحيد للتطور. وتشكل هذه التجربة في صيغة المبادرة المدنية (l'initiative civile) (مثل المشاركة في «مؤسسات حرة وشعبية

على المستوى المحلي والجماعي» أو «تسيير مؤسسات صناعية وخيرية من طرف جمعيات تطوعية»)، إطاراً ووسيلة في الوقت نفسه، كي يساهم الأفراد «في تربية أنفسهم ذهنياً (. . .) وهي طريقة لتدعيم قدراتهم على الفعل وإصدار أحكامهم واستئناسهم بمعرفة الموضوعات التي تم السماح لهم بالاهتمام بها» وأيضاً، ووفق تيمة تجريبية كلاسيكية: «إخراج الفرد من الدائرة الضيقة للأنانية الشخصية والعائلية، لكي يستأنس بالمصالح المشتركة ويساهم في تسيير الشؤون الجماعية ويتعود على التصرف وفق الدوافع العمومية، أو الشبه عمومية ويوجه سلوكه نحو غايات توحده مع الغير بدل أن تعزله» (مل، 1859، ص 181).

هكذا، سيعارض مل نظرية «الطبقة العامة» لهيغل الذي، وكما سبقت الإشارة إلى ذلك، كان يرى في هذه الطبقة من الموظفين الذين يجمعون بين «الذكاء المهذب» و«الوعي القانوني» للشعب، لحظة تأسيسية وضرورية لعقلانية الدولة[4].

وبالنسبة إلى مل، فإن هذا التجميع هو بمثابة تأثير فاسد للعقلنة البيروقراطية التي تغرق كل عضو وكل مجموعة، أكثر فأكثر داخل عزلتهما، بدل أن تسمو بالمصالح الخاصة إلى شمولية المصلحة العامة. وعلى العكس من ذلك، فإن التطور الفعلي للحرية السياسية، ينهي مشكلة القدرات الوظيفية والكفاءات الحكومية، في الوقت ذاته الذي يسمح فيه بالحد من التأثيرات الفاسدة للبرقرطة الإدارية والحكومية وبتشكيل سلطات فاعلة، مضادة لسلطة الدولة. وبتعبير أدق، إنه يظهرها بوصفها مشكلة زائفة، أثارتها البيروقراطية نفسها واعتنت بها، لكنها ستلغى بتزامن مع تحول وظيفة الآلة الإدارية، «لأن

(4) انظر القسم الأول من هذا الكتاب، الفصل الثالث، 1.

دورها هو السماح لكل مجرب بالاستفادة من تجارب الآخرين، وليس باعتماد تجربته وحدها». نسجل أخيراً، بأن مل حل بذلك الرباط القائم بين الحكومة والإدارة، في حين سعت البيروقراطية إلى الدمج بينهما. ففي الوقت الذي تعين فيه على الأولى مواجهة السلطات المضادة لها، سيتم نقل الثانية إلى المبادرات الجماعية والاجتماعية. ورغم أن مل لم يرفض التمركز الإداري برمته، إلا أنه سيدعو بأن يصبح هذا الأخير تابعاً لمهمة تأطير العمل الحكومي، وبأن يستخدم أساساً بوصفه نظاماً للتناوب وللإعلام. هكذا، تقوم الآلة الإدارية «بوظيفة» محصل مركزي (collecteur central) وموزع نشيط للتجارب الناتجة عن هذه المحاولات المتعددة» (مل، 1859، ص 182).

2 ـ البيروقراطية والصراعات الطبقية: الدولة الآلة

ساهمت أسباب تاريخية واضحة، في إثارة انتباه رؤى متعددة إلى التضخم البيروقراطي للحزب البلشفي ولدولته، باعتباره شكلاً من الأشكال التاريخية للتطور البيروقراطي الذي طال الوظائف الإدارية والحكومية والاقتصادية للدولة. وقد أثارت الدولة البلشفية نقاشاً، أذكاه المنظرون الليبراليون الجدد منذ العشرينيات من القرن الماضي، إذ وجدوا فيها التعبير الماهوي عن «السان سيمونية الخالدة» التي تسكن دوماً وبدرجات مختلفة المناهضين لليبرالية على اختلاف مذاهبهم. لذلك، وجب علينا التذكير بكون المشكلة البيروقراطية ليست فقط نتيجة من النتائج الكبرى لتاريخ «الاشتراكية الحقيقية»، بل هي في المقام الأول، موضوع مساءلة ملحة ودائمة، داخل تاريخ الماركسية. وتشهد على ذلك، بشكل مميز، الصراعات حول تأويل أسباب ومقتضيات برقرطة الحزب البلشفي، وهي الصراعات التي اندلعت منذ سنة 1919، داخل الحزب نفسه وأثيرت **أولاً** من طرف مجموعة المعارضة العمالية وعلى رأسها ألكسندرا

كولونتاي (Alexandra Kollontaï) (كولونتاي، 1921) التي بلورت داخل تيار المعارضة التروتسكية (Trotskyste)، الانتقادات الماركسية الموجهة للستالينية. وهناك شهادات منذ سنتي 1902 و1903 بروسيا ومنذ العشرية الأولى من القرن العشرين بألمانيا، حول النقاشات العديدة التي أثارها ماركسيو الأممية الثانية، مثل روزا لوكسمبورغ (Rosa Luxemburg) والمتعلقة بالتمركز البيروقراطي للحركة الثورية، إذ تم حصر كل الصعوبات النظرية والعملية لـ «الحزب البروليتاري» في الكيفية التي يمكن من خلالها مفصلة تنظيم سياسي قادر على «التوجه إلى الجماهير»، أي على أن يصبح أداة لمراقبة تدبير الدولة التي تكون هي نفسها مراقبة من طرف الجماهير؛ وقادر أيضاً على أن يتجاوز من الداخل، القطيعة التي أحدثتها «الدولة البورجوازية» بين الحاكمين والمحكومين. وتتجلى أهمية ـ وأيضاً صعوبة ـ مسألة البيروقراطية في الفكر السياسي الماركسي، في كونها ووجهت من جانبين في الوقت نفسه، إذ اعتبرت خصماً خارجياً متجسداً في «آلية الدولة» (machinerie d'état)، من أجل خدمة مصالح الطبقة البورجوازية المهيمنة، وأيضاً خطراً داخلياً على العملية الثورية بفعل جدليتها الداخلية الخاصة، وهو الخطر الذي لا يمكن تفاديه مهما كانت الضمانات. وهذان الجانبان مترابطان بقوة، وهو ما منح التيمة البيروقراطية وظيفة معيارية، بمعنى أن الميول نحو برقرطة الحزب والدولة البروليتاريين، ستصبح معايير لتقييم تقدم الصراع الطبقي في العملية الثورية و«انحرافات» الدولة التي تحول مجراها من الداخل، عبر إدراج جديد لأشكال من السلطة، موروثة عن مرحلة السيطرة البورجوازية (وأيضاً للأشكال الأيديولوجية المطابقة لها، من قبيل: الدولة بوصفها ممثلة للإرادة العامة وضامنة للمصلحة المشتركة والفصل بين الحاكمين والمحكومين، وبين القرار السياسي والتسيير الإداري، وبين التسيير الاقتصادي والتنفيذ التقني. . . إلخ). ولفهم

هذه الوضعية، علينا الرجوع إلى التحليل الذي اقترحه ماركس نفسه للبيروقراطية. ورغم أن هذا التحليل لم يستنفد الاستشكالات (problématisations) المتعددة الأوجه التي أهمت هذه الأخيرة، على مدى التاريخ النظري والسياسي للماركسية، إلا أنه رسم مع ذلك بعض الخطوط الموجهة إليها.

وكما سبق أن رأينا، فإن ماركس دشن في مؤلفه **نقد الحق السياسي الهيغلي** (*Critique du droit politique hégélien*) (1843) و**الأيديولوجيا الألمانية** (*L'idéologie allemande*) (1845) نقداً للدولة، بصفة غير مباشرة[5]. وباعتبارها كياناً منفصلاً عن المجتمع، فإن الدولة تنتج في الواقع، عن انفصال المجتمع عن ذاته وعن القطيعة داخل الجماعة التي يخضع التقسيم الاجتماعي للعمل فيها للهيكلة من طرف الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، بوصفها مصدر اللامساواة الاقتصادية والهيمنة الاجتماعية. لذلك، ستكون الوظيفة العامة للدولة، التي يحددها نظامها القانوني و«أيديولوجيوها النشيطون»، هي تعويض غياب الجماعة الفعلية بنظام من التمثلات حول المصلحة العامة الوهمية، أي بإضفاء صبغة عامة مخادعة على المصالح الخاصة للطبقة المهيمنة اجتماعياً واقتصادياً. ولهذا، يجب أن يكون نقدها غير مباشر بالضرورة، إذ إن الدولة هي نتاج فعلي، وباعتبارها كذلك، فهي تشتغل كخدعة يمكنها أن تحول النقد النظري والعملي، عن الآليات الحقيقية التي يقوم عليها استلاب الجماهير الكادحة؛ والمقصود بها علاقات الإنتاج الاجتماعية. وقد توصل ماركس، إلى تحليل دقيق لمادية الدولة نفسها ولآليتها (Staatsmachinerie) وإلى توضيح تطور بنائها ووظيفتها من الداخل، في التاريخ الأوسع لصراع

---

(5) انظر القسم الأول من هذا الكتاب، الفصل الثالث، 3.

الطبقات انطلاقاً من التدخل المباشر للدولة وقعها الدموي للاضطرابات السياسية، خلال المرحلة الثورية لسنة 1848 وأيضاً خلال كومونة باريس (Commune de Paris).

إن هذا التحليل الذي بدأه ماركس في مؤلف **الصراعات الطبقية في فرنسا** (*Les luttes de classes en France*) (1850)، سيجد أول تطوير نسقي له، ضمن مؤلف **18 برومير للويس بونابرت** (ماركس، 1852، الفصل السابع). فقد تطلب الأمر القيام بمساءلة جديدة لجهاز الدولة، انطلاقاً من العوامل التاريخية لنشأة هذه الأخيرة وحسن أدائها، بحيث إن استقلاليتها المتعلقة دوماً بمجال صراعي معيّن، ستبدو بمثابة تجسيد للسلطة الحكومية داخل.

> «تنظيم بيروقراطي وعسكري واسع، بآلية دولته الممتدة والمصطنعة وجيش موظفيه الذي يبلغ عدده نصف مليون رجل، وجيشه الآخر المؤلف من خمسمئة ألف جندي، هذا الجسد الطفيلي الفظيع الذي يغطي بغشائه، جسد المجتمع الفرنسي ويسد مسامه» (ماركس، 1852، ص 186).

وعلى اعتبار أن هذه العوامل التاريخية وجدت مصدرها في الملكية المطلقة (monarchie absolue)، كما يكرر ذلك العديد من المؤرخين منذ العقود الأولى من القرن التاسع عشر، فإن هذه الملكية لن تنفصل عن انحطاط الإقطاعية الذي ساهمت في وقوعه عبر احتكارها، أكثر فأكثر، للوظائف الإدارية والحكومية داخل جهاز ممركز، إذ تجلت رغم أنفها «بوصفها وسيلة تحضيرية لهيمنة الطبقة البورجوازية». إن دوام، بل وتدعيم البيروقراطية من طريق حل السلطات الإقليمية الخاصة في فترة الثورة الفرنسية؛ وعقلنة الإدارات العمومية في عهد نابليون، سمحت لماركس بأن يكتشف هنا،

استمرارية لعملية تشكل هيمنة طبقية جديدة، عبر تحويل صراع البورجوازية ضد الإقطاعيات القديمة (حيث استخدمت البيروقراطية كوسيلة تحضيرية)، إلى صراع ضد الطبقة العاملة (حيث ستصبح البيروقراطية بالنسبة إليها، وسيلة مباشرة للسيطرة). من هذا المنظور، ورغم الموقف المتحفظ لمنظري المذهب الليبرالي، فإن استقلالية وعقلنة السلطة التنفيذية في فترة استعادة العرش (restauration) وقيام ملكية تموز، ستنهيان هذه العملية التي ابتدأت مع الصراع الطبقي البورجوازي، ضد الأنظمة الإقطاعية. وما يؤكد ذلك، هو قيام علاقة سببية دورية (causalité circulaire) بين ازدياد وتيرة تقسيم العمل داخل البيروقراطية الحكومية ـ والذي لا ينفصل عن الزيادة في امتيازاتها وموظفيها «وتقسيم العمل داخل المجتمع البورجوازي» ـ الذي لا ينفصل بدوره عن ظهور «جماعات مصلحية جديدة، تزود الإدارة بمادة جديدة كذلك » ـ (ماركس، 1852، ص 187). لكنهما يبرزان أيضاً التناقض الذي يخترق الوحدة السياسية المجسدة في آلة الدولة، مادامت هذه الاخيرة تبدو ملازمة للتمايز القائم داخل البورجوازية، بين مجموعات مصلحية متنافرة.

هكذا، يفرض تحليل التوحيد البيروقراطي للدولة فهماً أدق وأعقد للصراعات الطبقية، يأخذ بعين الاعتبار، التعارضات الداخلية بين أقسام مختلفة ضمن الطبقة نفسها، أي الخاصية الإشكالية واللامستقرة دوماً، لوحدة طبقة «ما». وهو ما تجلى في الدراسة التي أجراها ماركس بخصوص استيلاء لويس بونابرت على السلطة، في الفترة ما بين انتخابه رئيساً للجمهورية الثانية في كانون الأول/ديسمبر 1848 والانقلاب الذي قاده سنة 1851، أي خلال وضعية بدت فيها الدولة، التي كان من المفترض أن تكون أداة بيد الطبقة المهيمنة، منفلتة من سيطرتها «لتصبح مستقلة تماماً» وتواجهها في آخر المطاف. وستجد البيروقراطية التي أحدثت قطيعة تامة داخل بنية

الدولة ذاتها، بين سلطة برلمانية ضعيفة وسلطة تنفيذية قوية بشكل مثير، صيغتها «البونابرتية» الخاصة التي لا تنفصل عن الوضعية الحرجة المهددة للطبقة البورجوازية. إن هذه الأخيرة كانت مهددة من البروليتاريا التي انفصلت عنها، بعد فسخ التراضي الهش داخل «الجمهورية الاجتماعية»، وكذلك من جزء من فئة السكان القروية التي أصبحت معادية لها، نتيجة قمع «الجمهورية البرلمانية» للفلاحين. وفضلاً عن ذلك، فقد كانت منقسمة داخلياً، إلى بورجوازية صغيرة ديمقراطية وملاكين عقاريين وبورجوازية كبيرة، صناعية ومالية. وقد مزقت هذه الانقسامات الداخلية الفضاء الذي يتحقق فيه التمثيل المباشر للطبقة المهيمنة الذي تتكثف فيه اختلافات المصالح بين مختلف الأقسام، والمقصود به الجمعية العامة البرلمانية (ماركس، 1871، ص 60-61). هكذا، لن تكون الاستقلالية غير المسبوقة التي حققتها السلطة التنفيذية على حساب السلطة البرلمانية مجرد عاقبة وخيمة للتناقضات الداخلية للبورجوازية، بل أيضاً طريقة تتمكن هذه البورجوازية من خلالها، وبأقل الخسائر، من الحفاظ على هيمنتها بوصفها طبقة شاملة، حتى ولو أدى بها الأمر إلى التخلي عن جزء هام من سلطتها الاجتماعية ونقل مهمة ضمان النظام الاجتماعي إلى جهاز الدولة وإلى الديماغوجي المناسب لها (ماركس، 1852، ص 121-126).

ومن الواضح كذلك، أنه إذا كان تمركز واستقلالية الآلة البيروقراطية البونابرتية في مستوى ما تواجهه الطبقة البورجوازية من تناقضات، فإن هذه الأخيرة ستنعكس بدورها على التناقضات القائمة داخل السلطة الحكومية المحاصرة وسط متطلبات مختلفة ومتنافرة:

> «لقد أراد بونابرت أن يبدو كمحسن أبوي لكل الطبقات. لكن ليس باستطاعته منح طبقة ما شيئاً دون أن ينزعه من طبقة أخرى. وسيكون ملزماً تارة بكسب ودّ هذه

الطبقة أو تلك وتارة باحتقارها، مما سيؤدي في النهاية إلى تمردها كلها ضده» (ماركس، 1852، ص 198-199).

إن الخاصية المتأرجحة لهذه «الآلة الحكومية» التي تجمع بين القوة المادية الهائلة، المتجسدة في إدارتها وجيشها والضعف المتجلي في إنجاز مهمتها المتمثلة في القضاء على التناقضات الطبقية، تكشف حسب ماركس، عن طبيعتها الانتقالية وغير المستقرة. وستترتب على ذلك، نتيجة أساسية لفهم العملية الثورية؛ ذلك أن تحليل برقرطة سلطة الدولة، سيدعم أولاً الأطروحة التي تجعل من الاستيلاء على جهاز الدولة، لحظة حاسمة بالنسبة إلى العملية المذكورة. ومادامت الدولة بوصفها هيئة قمعية وشكلاً لسلطة خاصة، تجمع داخل جهازها الإداري والعسكري قوة هائلة، قد اكتسبت استقلالية بارزة بهذا الشكل، فإنه سيصبح من الحتمي على الطبقة العاملة الاستيلاء في المقام الأول على هذا السلاح المستعمل ضدها إلى حد الآن لتأكيد سلطتها الاجتماعية. سيضيف هذا التحليل إلى الاستيلاء المذكور، على الفور، مسألة الهدم الضروري «للآلة الحكومية العسكرية والبيروقراطية التي تشكلت من قبل، في إطار مواجهة الإقطاعية»، وبلغت ذروتها في المرحلة البونابرتية. ولا يعني ذلك، بالنسبة إلى ماركس، إلغاء الدولة ولا حتى مركزيتها، بل يعني استخدامها من أجل إقرار شكل جديد لحكومة سياسية، ينتقل مركز الجذب فيها إلى التنظيمات الجماهيرية، وفي الآن نفسه، من أجل إقرار علاقات جديدة للإنتاج، على اعتبار أن هذه الدمقرطة الجماهيرية الفعلية وهذا التدبير الذاتي للإنتاج، متلازمان بشكل وثيق. ومن هذا المنظور، فإن التحليل الماركسي للبيروقراطية البونابرتية، سيترك العديد من الأسئلة المفتوحة، أكثر مما سيعمل على حلها. وهي أسئلة متعلقة بالأشكال السياسية القادرة على تحقيق دمار الدولة

البيروقراطية فعلياً ومتعلقة كذلك بالتمييز، والتداخل بين جانبين متضمنين في العملية الثورية وهما: تمكن المنتجين أنفسهم من مراقبة الإنتاج الاجتماعي وتحويل ممارسات السلطة، باتجاه ديمقراطية جماهيرية فعلية. وسيعمل تراجع التنظيمات العمالية الثورية، بعد إخفاقات سنة 1848 وتدشين مرحلة جديدة للتوسع العالمي للرأسمالية ابتداء من خمسينيات القرن التاسع عشر، على تأجيل تعميق المشاكل المذكورة. غير أن التاريخ الفعلي للصراعات الطبقية وتحديداً خلال كومونة باريس، هو الذي سيدفع ماركس من جديد إلى مواجهة هذه المشاكل بذاتها[6].

3 ـ السيطرة البيروقراطية وأشكال العقلنات الاجتماعية ـ السياسية

تعتبر البيروقراطية في نظر السوسيولوجي الألماني ماكس فيبر[7] من بين علامات الدولة الحديثة، إن لم تكن من أبرز علاماتها. ويتموقع تحليلها ضمن سوسيولوجيا السيطرة التي توضح

(6) انظر القسم الثالث من هذا الكتاب، الفصل الثاني، 1.

(7) يعد ماكس فيبر (1864 ـ 1920) من أعظم السوسيولوجيين الألمان. ومن بين مؤلفاته، نذكر: *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (1904-1905), *Sociologie des religions*, *Sociologie du droit*,

وعمله التركيبي الضخم الذي قام بتعديله مراراً، من سنة 1909 إلى حين وفاته وعنوانه *Economie et société*. ولا تنفصل هذه المجالات المختلفة التي تشير إليها العناوين المذكورة (حق، دين، اقتصاد)، إلا بشكل طفيف في ما بينها، بالنسبة إلى هذا العالم الموسوعي الذي كان يروم إنجاز سوسيولوجيا تاريخية. ويرتكز منهجه على لحظة بنائية، بحيث إن بلورة مقولات أو نماذج مثالية (لمجموعات العلاقات ولأنساقها وللممارسات الاجتماعية) تسمح باتباع خطوة مقارنة موسعة وبتنظيم خطوط الأسباب والتحولات المعقدة ضمن زخم المعطيات الإمبيريقية (كوليو ـ ثيلين (Colliot-Thélène)، 2006، ص 32-49).

أكثر من أي ظاهرة أخرى، أحد الأشكال «النموذجية المثالية» (formes idéal typiques) التي يبرزها فيبر من خلال مفهوم «السيطرة المشروعة» (domination légale) أو «العقلانية» (rationnelle). هكذا، سيسمح لنا تذكير موجز بالعناصر الوصفية الرئيسة للظاهرة البيروقراطية، بتوضيح هذا الشكل من السيطرة. لكن، يجب التنبيه قبل ذلك، إلى أن هذه الأخيرة تندرج بالنسبة إلى فيبر، ضمن عملية «عقلنة» (rationalisation) لا تهم فقط الدولة وأجهزتها الإدارية والقانونية، بل أيضاً مجموع المجالات الاجتماعية للغرب الحديث. ويمنع مثل هذا التوسيع البؤري (focale) من اعتبار التطور البيروقراطي للدولة كتضخم شاذ، كما يستدعي بالمقابل، مساءلة العلاقات العضوية التي تربطها بهذا التطور الأشمل للمجتمعات. وهو ما سيدفع فيبر إلى إعادة صياغة العلاقات التي أقرها ماركس بين البيروقراطية والاقتصاد الرأسمالي، وذلك انطلاقاً من أسسها الإبستيمولوجية.

يستند التحليل الفيبري للسيطرة إلى تصنيف من ثلاث فئات نموذجية مثالية، متشابكة في الواقع التجريبي، تحت السيطرة المتغيرة لإحداها على الأخرى. وتبرز هذه الفئات الثلاث الأهمية المركزية لسيطرة عوامل الشرعنة ضمن التصور الفيبري، أي لمختلف الموارد التي يمكن لتنظيم مؤسسي للسلطة، تحييدها من أجل تبرير سيطرته. وسيميّز فيبر في هذا الإطار، بين السيطرة المسماة «كاريزماتية» (charismatique)، القائمة على الخضوع العجيب لما هو مقدس وبطولي وللقيمة النموذجية للشخص، و«الهيمنة التقليدية» (traditionnelle) المستندة إلى «الاعتقاد اليومي بقداسة التقاليد الصالحة لكل زمان وبشرعية الأشخاص الذين يمارسون سلطتهم بهذه الوسائل»، وأخيراً الهيمنة «الشرعية» أو «العقلانية» المؤسسة على

«الاعتقاد بمشروعية القوانين المقررة وحق أولئك الذين يمارسون سلطتهم بهذه الوسائل، في إصدار التعليمات» (فيبر، 1909-1920، I، ص 289-290). من هذا المنظور، فإن المعيار المميز للسيطرة الشرعية التي تشكل حسب فيبر، شكل الهيمنة الخاصة بالدولة الحديثة، سيبرز الخاصية المميزة للتنظيم البيروقراطي، أي الطابع اللاشخصي والمجهول للسيطرة التي لا تمارس من طرف ذات على ذات أخرى، بل فقط بين قوانين وحقوق، أي بوصفها نتيجة لإكراه قائم داخل تنظيم موضوعي. هكذا، فإن «السيطرة الشرعية ذات التوجه الإداري البيروقراطي»، ستتمثل أولاً وقبل كل شيء، في كون أعضاء الجماعة السياسية لا يطيعون الشخص بفعل الانتماء إلى تقليد معين أو سلطة مقترنة به ذاتياً، بل بفعل «قوانين لاشخصية»، بحيث إن «من يطيع، لا يقوم بذلك إلا باعتباره عضواً في الجماعة وهو يطيع القانون فقط»، بل إن الحكومة نفسها «لا تعمل عند إصدارها للقرارات، أي عندما تأمر، إلا على الامتثال (...) لنظام لاشخصي، توجه إجراءاتها من خلاله» (فيبر، 1909-1920، I، ص 291).

يبين هذا التحديد العام، الأهمية التي يوليها فيبر من خلال وصفه للنمط الخالص الهيمنة الشرعية ذات التوجه الإداري والبيروقراطي، إلى وجود هيئة مختصة من الموظفين (corps fonctionnarial)، باعتبارها جزءاً مكوناً بشكل أساسي، للدولة الحديثة ولعقلانيتها الخاصة التي يوجد وصف دقيق لها. وتؤكد الخصائص العقلانية، التي أحصاها فيبر، معيار اللاشخصية والموضوعية، المذكور من قبل، ذلك أن الموظفين هم أحرار بشكل صريح، أي إنهم معفيون من كل علاقات الولاء الشخصي، «فهم لا يملكون الوسائل العملية للإدارة والاكتساب، لكنهم يتلقونها نقداً أو

عيناً، ويتعين عليهم الإقرار بذلك» (فيبر، 1909-1920، I، ص 293). وهو ما يميز بجلاء، الترسيم في مجال الوظيفة عن كل امتلاك شخصي لها (هذا الأمر يتعارض مع الوضع في المجتمع الإقطاعي «إذ كان الشخص التابع للإقطاعي (vassal)، يواجه بإمكانياته الخاصة، مصاريف الإدارة والقضاء في الأرض التي كلف بتدبيرها؛ وكان يتزود بالمعدات والمؤن بنفسه، تحسباً للحرب»، (فيبر، 1919، ص 130-134). وتقتضي مهننة (professionnalisation) مهام الموظفين، بأن تكون الموارد أو الأرباح المستخلصة منها، منفصلة تماماً عن الموارد الشخصية أو الخاصة. إن توظيف المستخدمين ونمط تعويضهم لا ينجمان عن خصائص شخصية للفرد ولا عن ميلاده أو مرتبته الاجتماعية، بل عن كفاءته المحددة والمكتسبة بفعل تكوين مهني يتوج بامتحان، هو الضامن لمحتواه الموضوعي. وبشكل عام، فإن هذا الانفصال المنظم، بين مستوى العلاقات الشخصية والمستوى الموضوعي للوضعيات وللوظائف، يرسخ حسب فيبر، نمط العقلانية المهيمن على هذا البناء المؤسساتي الذي يجد تحققه التام في الدولة الحديثة؛ والمقصود بذلك، عقلانية «مقترنة بغاية»، أي عقلانية تقنية أداتية منظمة وفق معيار الفعالية الوظيفية، تتميز من جراء ذلك، عن أشكال أخرى للعقلانية، سائدة في جهات أخرى، ومن ضمنها على الخصوص، تلك التي يدعوها فيبر بـ «العقلانيات المقترنة بقيمة». وهذه الأخيرة، تدرج مبادئ قيمية (أكسيولوجية)، بوصفها عاملاً محدداً لتصرفات، يوجه الممارسات وفق مضامين ذات قيمة. بالمقابل، فإن العقلانية من جهة الغايات، ترتكز بكل بساطة على حساب الوسائل والنتائج. وحتى لو تعلق الأمر بأنماط خالصة، متشابكة بنسب متفاوتة داخل الوقائع الإمبيريقية، فإن البيروقراطية تظل مع ذلك، معبرة بطريقة رمزية، وعلى مستوى الإدارة السياسية، عن هذا الشكل من العقلنة القصوى للسلوكات والمؤسسات:

«إن الإدارة البيروقراطية حصراً، أي المؤسسة على التلاؤم مع الأفعال، هذه الإدارة البيروقراطية ذات السلطة الأحادية (bureaucratico monocratique) بدقتها ودوامها وانضباطها وصرامتها والثقة التي تحظى بها، وبالتالي، بخاصية التوقع لديها سواء بالنسبة إلى مالك السلطة أو بالنسبة إلى المعنيين بها، وبقوة وشساعة إنجازها وبقدرتها العامة من الناحية الشكلية على إتقان كل المهام، مادامت تتوفر على قابلية الإتقان (perfectible) من الناحية التقنية المحض، بغرض تحقيق أفضل مردودية، هذه الإدارة إذاً، هي من زاوية كل تجربة، شكل لممارسة الهيمنة الأكثر عقلانية من الناحية الصورية» (فيبر، 1909 ـ 1920، I، ص 297 ـ 298).

هكذا، تقدم البرقرطة الإدارية للدولة، من خلال درجة الإتقان التي حققت بها، شكلياً أو تقنياً، النموذج الخالص للهيمنة العقلانية، أكثر المؤشرات وضوحاً حول تطور هذه العقلانية الأداتية التي تخترق قطاعات أخرى ضمن الممارسات الاجتماعية:

«في جميع الميادين (دولة، كنيسة، جيش، حزب، مقاولة اقتصادية، مجموعة مصالح، جمعية، مؤسسة . . . إلخ)، يتطابق تطور الأشكال الحديثة للتجمع، بكل بساطة، مع التطور ومع التقدم الدائم للإدارة البيروقراطية. إن ميلاد هذه الأخيرة، هو بمعنى ما منبت (spore) الدولة الغربية الحديثة» (فيبر، 1909–1920، I، ص 298).

وإذا ما أخذنا الأمر بشكل معكوس، فهذا يعني أن عقلنة الدولة التي لها سوابق بكل تأكيد في التاريخ ـ وإن كان تنظيمها في القرون الأخيرة من التاريخ الغربي، غير مسبوق ـ تقدم أبرز مؤشر إلى عملية

عقلنة أوسع بحيث لا تشكل إلا مكوّناً من مكوّناتها وحسب (فيبر، 1919، ص 89-101). ويمكن الإقرار بوجود جوانب أخرى للعقلنة داخل الدولة نفسها، إذا ما اعتبرنا عقلنة الأنظمة القضائية، بوصفها مساهمة إلى حد ما في تطور الإدارة العقلانية؛ وذلك من خلال التطورات التي عرفتها الخصائص الشكلية للقانون، داخل المجتمعات الغربية، منذ انتشار التعليم الجامعي الكنسي في القرون الوسطى. وقد سمحت هذه التطورات الشكلية التي مكنت من تحرير العلاقات القانونية من كل رابطة شخصية، بتشكيل نظام مستقل وموضوعي ولاشخصي من القوانين بوصفه جهازاً سياسياً معقلناً. هكذا، ستعتبر هيئات الموظفين المتخصصين والقانون العقلاني (الذي يتوفر بنفسه وبكل تأكيد، على موظفيه المختصين)، بمثابة «الدعامتين» اللتين ترتكز عليهما الدولة البيروقراطية التي تعتمد فيها العدالة، كما الإدارة في توجهاتها، على قواعد موضوعية «دون اعتبار للشخص» وباستقلال عن كل تحديد اجتماعي خارجي (مثل التقاليد والقيم الأخلاقية والمعتقدات أو التطلعات الإتيقية ـ الدينية). غير أن عملية العقلنة التي حللها فيبر، ستحيل بشكل أوسع على مجموع المجالات الاجتماعية الغربية، التي تشكل كل من الإدارة والقانون العقلانيين، عناصرها الرئيسة وليس الحصرية. وهو ما يفسر كيف أن العقلنة البيروقراطية للدولة، تبدو لا رجعة فيها بالنسبة إلى فيبر، فهي لم تتم بفعل ضرورة متعالية، بل لكونها مرتبطة عضوياً بـ «قوى» المجتمعات الغربية المعاصرة الأخرى وخصوصاً بالقوة الاقتصادية المتطورة داخل الأنساق العملية وبالتنظيمات المؤسساتية للرأسمالية.

ومن بين العوامل الحاسمة التي تجعل من التنظيم الرأسمالي للاقتصاد موجهاً قوياً لعقلنة تدبير شؤون الحياة وللمنطق المتحكم في الممارسات الاجتماعية، يوجد عامل رئيس معزز للتحليل الذي سبق أن اقترحه ماركس. وعلى عكس الأنظمة الاقتصادية السابقة التي

أقامت علاقات من طبيعة شخصية بين أعضاء المجتمع وأدمجت داخل تجديد التدبير الاقتصادي، عوامل فوق اقتصادية - تقليدية وسياسية وإتيقية ودينية (فيبر، 1909 -1920، II، ص 355-356) - شكّل التنظيم الرأسمالي نظاماً لعلاقات الإنتاج والتبادل اللاشخصية والإلزامية بشكل موضوعي، وإن كانت هذه العلاقات تلغي، عن قصد، كل عامل محدد خارج عن الحساب النقدي (calcul monétaire). هكذا، سيتعين على الممارسات الاقتصادية التي أصبح هذا الحساب منتشراً في داخلها، أن تنتظم حصرياً في إطاره، بحيث ستعوض العلاقات الشخصية بخضوع للوظيفة المستقلة والمجهولة لأنظمة تراكم وإعادة إنتاج رأس المال (فيبر، 1909-1920، I، ص 112-116).

وبين نزع الخاصية الشخصية عن العلاقات السياسية والقانونية داخل الإدارة العمومية، لفائدة قواعد موضوعية مندرجة ضمن بنية اشتغالها ذاتها، ونزع الشخصية عن علاقات الإنتاج والتبادل الاقتصادية التي تعبر عنها الإلزامات الموضوعية المتعلقة بفاعلية ومردودية الاستثمارات، لا يوجد تماثل فقط، بل تشابك وظيفي بينهما أيضاً. وحسب فيبر، فإن عقلنة الدولة الحديثة المرتكزة على جهاز من الموظفين المتخصصين وعلى قانون عقلاني، قد شكلت أفضل إطار لتطور الرأسمالية الحديثة، قبل أن تصبح مساعداً ضرورياً لهذا التطور. بالمقابل، شكّلت الإلزامات التي أدرجها امتداد السوق داخل تسيير شؤون الجماعات السوسيو-اقتصادية «المعنية بالقانون» أو بخدمات العدالة، عاملاً تاريخياً حاسماً في تطور الصفات الشكلية للقانون وللإدارة العمومية. يرجع السبب في ذلك، إلى كون عقلنة الإدارة البيروقراطية والقانون، ضمنت للعملاء الاقتصاديين قابلية التوقع (prévisibilité) الضرورية للعقلانية الأداتية.

«ولا يمكن للاقتصاد النقدي أن ينتشر بحرية، وفق ديناميته الخاصة إلا إذا تم إدراجه داخل سياق مؤسساتي إذ يصبح بالإمكان أن نعرف بصفة مؤكدة إلى حد ما، ما الذي ينتظرنا، وما الذي يحق لنا أن نأخذه بعين الاعتبار» (كاترين كوليو تيلين (Catherine Colliot-Thélène)، 1992، ص 164).

وهذه الخاصية الحسابية المعممة ـ وهي خاصية كمية يسمح النظام النقدي الرأسمالي بإقرارها، كما أنها تشمل، وبشكل أوسع، كل نظام للترابطات المنتظمة التي تسمح بالاستباق وبالتوقع، كشرط محدد للأنشطة العقلانية المقترنة بغاية ـ هي التي يسعى القانون الشكلي والإدارة البيروقراطية إلى ضمانها، بفعل لاشخصيتها ووظيفتها الإجرائية الخالصة (أي غير المبالية بأي مضمون مادي، اجتماعي، إتيقي أو ديني، من شأنه توجيه قواعدها).

ومع ذلك، فبين هذه البنيات المؤسساتية المحددة لمنطق ممارسات المجتمعات المعاصرة ـ وهي البيروقراطية الإدارية والقانون الشكلي والاقتصاد المالي المنظم ـ ليس هناك أي إلغاء من طرف التداخل الوظيفي للتوترات والتناقضات، بل إن العكس هو الحاصل. وهذه الأخيرة، مقترنة بالتأرجح القائم داخل عملية العقلنة؛ فإذا ما كانت هذه العملية الرئيسة التي يهيمن فيها على ما يبدو، منطق واحد ووحيد للحسابية (calculabilité) وللفعالية الوظيفية، فإنها تؤدي أيضاً إلى استقلالية هذه الدوائر بعضها عن بعض. إن كل واحدة منها تنتظم وفق تماسك داخلي، يحدد إن صح القول، عقلانيتها المحلية ويبرز مبادئها القيمية (الأكسيولوجية) الخاصة بها (فيبر، 1919، ص 89-111). هكذا، لن يكون باستطاعة أي دعامة للقيم المشتركة، تنسيق أو ترتيب مختلف المجالات العملية بالنسبة إلى بعضها البعض؛

فالدوائر الاقتصادية والسياسية والدينية والإتيقية أصبحت مستقلة، بحيث تنفتح هذه الاستقلالية على عدة صراعات ممكنة. وقد عبر فيبر أحياناً عن هذه الوضعية الخاصة بالحداثة (modernité)، بصيغة الصراعات بين مختلف أنظمة القيم الحاسمة وغير القابلة للتوافق، التي يمكن للممارسة أن تنتظم في إطارها. وهذا الوضع المعبر عنه بـ «حرب الآلهة» (guerre des dieux) وبـ «الصراعات التي لا يمكن التكفير عنها» (inexpiables)، بين مختلف أنظمة القيم (فيبر، 1919، ص 106-107)، ليس في الحقيقة سوى نتيجة، وليس علة للقضية المطروحة. وتندلع هذه الصراعات بين المجالات الاقتصادية والسياسية ـ القانونية والسياسية ـ الإدارية، لكون هذه المجالات العملية مستقلة بذاتها ومتداخلة وظيفياً أيضاً. لذلك، فإن هذا التأرجح، يتأسس في إطار تطور العقلانية المتجسدة داخل أنظمة الضبط والإكراه الخاصة بكل دائرة للنشاط، مع السماح بارتكاز كل دائرة على أخرى (هكذا ستكون عقلانية الاقتصاد الرأسمالي ذات غاية، وثيقة الصلة بالمحيط المؤسساتي والقانوني المنتظم وفق مبادئ العقلانية الأداتية نفسها، كما ستكون عقلنة التسيير الإداري للدولة ذات غاية، وثيقة الصلة بالنظام الرأسمالي... إلخ).

ويجب علينا إثارة الانتباه بالخصوص، إلى توتر آخر داخل الدولة نفسها، وذلك بالإشارة، بشكل مقتضب، إلى الصعوبة التي واجهها فيبر، عند نقطة التقاء سوسيولوجيا السيطرة التي نادى بها مع تحليلاته لتطور العقلانية ذات غاية داخل الأجهزة الإدارية والقضائية. وكما رأينا، من خلال التذكير بالتصنيف الكشفي (typologie heuristique) المقترح من طرف فيبر، فإن مفهوم السيطرة مرتبط بالكيفيات أو الموارد المجندة من قبل التنظيم المؤسساتي للسلطة، لتبرير هيمنته (معتقدات تقليدية، إيمان بالمميزات الكاريزماتية

للشخص، إيمان بالشرعية الموضوعية للقوانين والقواعد المنظمة). والحال، وكما أكدت كاترين كوليو - تيلين عن حق، فإن فيبر باعتباره السيطرة الشرعية التي يمثل التسيير الإداري البيروقراطي «صنفها الخالص»، شكلاً للسيطرة المشروعة، فهو عمل على المطابقة بين ما يعود إلى وضعانية (positivité) القواعد والسلطات المؤسسة (أي نظام الشرعية) وبين الأساس القادر على إقرار السلطة الشرعية بالنسبة إلى من يخضعون لها (ويتعلق الأمر هنا بمشكلة المشروعية).

> «إن شكل الشرعية نفسه، أي احترام القواعد المقنّنة بوضوح، يعزّز هنا بالقدرة على الشرعنة الفورية، دون التساؤل عن المبادئ المتحكمة في تأسيسها والمحددة للتعديلات المحتملة التي يمكن أن تلحق بها. إن مشروعية السيطرة الشرعية، تتطابق تماماً مع شرعيتها، بحيث لا نرى كيف يمكن الفصل بين مجرد استعمال السلطة والشطط في استعمالها، مادامت هذه السلطة تتخذ أشكالاً شرعية، أو أنها تضفي هذه الأشكال على أفعالها كيفما كانت طبيعتها» (كوليو - تيلين، 1992، ص 230).

يبدو أن هناك مشكلة تتجاوز الإشكالية الفيبرية المتميزة (والتي يشاركه فيها مع ذلك، العديد من معاصريه، خصوصاً كارل شميت الذي سنتحدث عنه في الفصل التالي)؛ وتلتقي هذه المشكلة مع الرهانات السياسية الأساسية للعصر، وهي أزمة الحرب العالمية الأولى والدستور الليبرالي والبرلماني الهش لجمهورية فيمار (Weimar)، الذي سيسمح بالصعود الشرعي للحزب الوطني الاشتراكي (النازي) إلى سدة الحكم.

أما بخصوص المشكلة النظرية الضمنية، فإنها تتعلق بمعرفة ما

إذا كانت الدولة العقلانية أو الهيمنة الشرعية شكلاً للهمينة السياسية، وما إذا كانت عقلانيتها الأداتية بشكل حصري، ومهما بلغت نجاعتها على مستوى الفعالية التقنية وتدبيرها الإجرائي والشكلي، تعمل في الآن نفسه، على إلغاء كل سلطة سياسية بالمعنى الحصري، وتذويبها داخل أداة «محايدة»، قابلة لأن تخضع لكل جماعات المصلحة التي يمكن أن تستولي عليها، شريطة أن تتخذ أشكالاً شرعية. هكذا سيتلمس الجميع، داخل البرقرطة القصوى للبنيات الإدارية والقانونية، علامة انحطاط دولة الحق التي ستتحول فيها السلطة السياسية إلى تدبير إداري ووسيلة تقنية للضبط الإجتماعي وستمتزج فيها سيادة القانون بأداة إجرائية للتراضي بين المصالح الاجتماعية الخاصة (sociaux particuliers). وسيكون لمثل هذا التشخيص لتضخم البرقرطة العمومية، أثره في عودة اهتمام العديد من المعاصرين لفيبر بـ «ديمقراطية الزعماء الاستفتائية» التي رأوا فيها حلاً لأزمة مشروعية ما هو سياسي وإمكانية تدعيمها. وهو ما ينطبق على بعض الخطابات السياسية لفيبر نفسه، كما ينطبق على كارل شميت، أحد أبرز منظري «الدولة الشمولية» (l'état total).

مراجع

Castoriadis, Cornelius. *La société bureaucratique*. Paris: UGE, 1973. (10/18)

Colliot-Thélène, Catherine. *Le désenchantement de l'état de Hegel à Max weber*. Paris: Editions de Minuit, 1992.

Foucault, Michel. *Naissance de la biopolitique. Cours au College de France 1978-1979*. Paris: Gallimard, 2004. (Hautes études)

Kollontaï, Alexandra. *L'opposition ouvrière* (1921). Trad. fr. dans: *Socialisme ou barbarie*: no. 35, janvier-mars 1964.

Lefort, Claude. *Eléments d'une critique de la bureaucratie*. Genève: Droz, 1971.

Lenine, Vladimir Illitch. *La catastrophe imminente et les moyens de la conjuger*. *Oeuvres*. Paris: Ed. de Moscou, 1917. T. 25. pp. 347-397.

———. *L'imperialisme stade suprême du capitalisme (Essai de vulgarisation)*. *Oeuvres*. Paris: Ed. de Moscou, 1917. T. 22. Rééd. Pantin: Le temps des cerises, 2001.

Marx, Karl. *Le dix -huit Brumaire de Louis Bonaparte* (1852). Trad. fr. G. Cornillet. Paris: Editions sociales, 1984. Réimp. 1992.

———. *La guerre civile en France* (1871). Trad. fr. Paris: Editions sociales, 1975.

———. *Les luttes de classes en France* (1850). Trad. fr. G. Cornillet. Paris: Editions sociales, 1986.

Mill, John Stuart. *On Liberty* (1859). Trad. fr. F. Pataut. *De la liberté*. Paris: Presses Pocket, 1990.

Rizzi, Bruno. *La bureaucratisation du monde* (1939). Paris: Champ libre, 1977.

Weber, Max. *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (1904-1905). Trad. fr. Isabelle Kalinowski. Paris: Flammarion, 2000. (Champs)

———. *Wirtschaft und Gesellschaft* (1909-1920). Trad. fr. *Economie et société*. Paris: Plon, 1977. Rééd. Paris: Presses Pocket, 1995. 2 Tomes.

———. *Wissenschaft als Beruf. Politik als Beruf (1919)*. Trad. fr. J. Freund. *Le savant et la politique*. Paris: Plon, 1959. Rééd. Paris: UGE, 1963.



القسم الثالث

الحدود القصوى للدولة



الفصل الأول

الدولة الشمولية

تشير كل من «الدولة الشمولية» و«الدولة الكليانية» (état totalitaire) إلى بنية مؤسساتية وإلى مجموعة من الممارسات المنتظمة حول توسع التدخل السياسي ليشمل الحقل الاجتماعي برمته. فهما تندرجان بشكل طبيعي ضمن صنف «الكليانية» التي تعني شكلاً عاماً للهيمنة الكلية على السكان والأفراد وأنشطتهم وعلى الممارسات الاقتصادية والثقافية التي غالباً ما نتعرف على قوتها البارزة، من خلال نتائجها التاريخية والإنسانية والاجتماعية، في كل من النازية (nazisme) والستالينية (stalinisme) وإلى حد ما، الفاشية (fascisme) الإيطالية. ومع ذلك، لا يمكننا القيام بتركيب دقيق لمفهومي «الدولة الشمولية» و«الكليانية». وسنرى لاحقاً، كيف أن هذا المفهوم الأخير يثير صعوبات عميقة بالنسبة إلى التفكير في الدولة ويدفعه بمعنى ما، إلى تبني أقصى تصور بخصوص ما يمكن إدراجه في خانة الدولة. وهناك احتياط مزدوج يفرض نفسه علينا في هذا الإطار، بسبب استعمالات النموذج المثالي (idéaltype) «كليانية». فقد تمت صياغته أولاً، لفهم مبادرات سياسية صريحة، تروم الهيمنة الكلية على السكان وفسح المجال في فترة ما بعد

الحرب، أمام محاولات جعله وسيلة كشفية (heuristique) دقيقة، من أجل مساءلة ما يبدو عن حق، نقيضه المطلق، ونقصد بذلك الديمقراطيات المؤسسة على مبادئ الليبرالية السياسية وعلى استقرار مؤسساتي يضمن استمرارية نظام حماية الحقوق الفردية والحريات السياسية. والواقع، أن كون هذه الأخيرة أظهرت عجزها عن مواجهة مبادرات الهيمنة الشمولية وكانت متسامحة بشكل مثير إزاء تقدمها، يشكل قلقاً تاريخياً لا يستهان به، وهو القلق الذي يتعين الاهتمام به على مستوى الموضعة المفهومية، عبر إعادة النظر، بين حدّي التناقض الجلي، في علاقات التداخل التي يبدو فيها أحد الطرفين دوماً وبمعنى ما، بمثابة إمكانية بالنسبة إلى الآخر وليس مجرد إقصاء له (انظر على سبيل المثال، لوفور (Lefort)، 1981).

من هذا المنظور، يبدو مفهوم الكليانية وكأنه يحيل على اتجاهات أو عمليات، يمكن فحصها دون أن تكون البنية القانونية ـ السياسية نفسها شمولية ودون أن يعلن المشروع السياسي عن نفسه صراحة باعتباره كذلك. لكن، وحتى في هذه الحالة، فإن مثل هذه المقاربة لا يمكنها أن تحمي نفسها من الخلط والالتباس المخربين للفكر السياسي، إلا إذا ما أحاطت علماً على مستوى الدراسات الوضعية والتاريخية والسوسيولوجية والسياسية، بالبنيات المؤسساتية والسياقات الأيديولوجية لمشاريع الهيمنة الشمولية وبتقنيات السلطة المستخدمة فعلياً وبالعوامل الاجتماعية والاقتصادية، البنيوية والظرفية، التي ترتكز عليها وتحولها بالمقابل. والحال، وهذا هو الاحتياط الثاني، أن المفهوم النوعي للكليانية، يظل خاضعاً للمسعى المقارن ولمحكّ علم التاريخ المعاصر الذي لم يتوقف منذ عقود، عن وضع فهم دقيق، خاص وفارقي (différentielle) للوطنية الاشتراكية وللستالينية وللفاشية الإيطالية. فجمع هذه التوجهات ضمن

الفئة النوعية للكليانية، ليس بالأمر البديهي؛ وهو يضع أمام الفلسفة السياسية الميالة إلى التعميم، مشكلاً إبستيمولوجياً. ذلك أن الطريقة التي تم بها هذا الجمع والمعايير التي صيغت وفقها هذه الفئة تعتبر بدورها إشكالية إذا ما أخذنا بعين الاعتبار تنوعها على مستوى التحليل والمقتضيات النظرية التي ترتكز عليها وأحياناً الرهانات الأيديولوجية التي تتضمنها. وعلى أكثر تقدير، يمكننا أن نأخذ بالاعتبار كمقدمات، بعض القواسم المشتركة التي حددت في إطارها الكليانية، بوصفها نموذجاً مثالياً، منذ أواسط القرن العشرين. فالأمر يتعلق بظاهرة جماهيرية (مع العلم بأن انخراط الجماهير، لا يلغي طبعاً تقنيات الإكراه والرعب الجماهيرية هي أيضاً)، تتميز الكليانية من خلالها عن لفظة «الطغيان» المتداولة في الفكر الكلاسيكي وأيضاً عن الأشكال الحديثة للأنظمة التسلطية أو الدكتاتورية. **ثانياً**، يرتكز هذا الشكل من السيطرة على الامتلاك الاحتكاري ليس فقط «لوسائل العنف المادي المشروع» بل للأيديولوجيا أيضاً؛ وبالتالي فهو يرتكز على الأيديولوجيا الواحدة والوحيدة للحزب أو الدولة (ولا يلغي ذلك، حصول تنوع كبير وتوترات داخلية على مستوى هذه الأيديولوجيا الرسمية). وأخيراً، فإن الأمر يتعلق بشكل للسيطرة، قائم على وحدة الحزب وعلى ميل الحزب الوحيد نحو التماهي مع الدولة، أو على الأقل نحو إخضاع هيئاتها الإدارية والتشريعية والحكومية والبوليسية والعسكرية، باعتبارها أدواتٍ للسيطرة الشاملة على الأفراد والمجموعات الاجتماعية. وسنفحص هنا، محاولتين عملتا على الإحاطة فلسفياً بتأثيرات إنزال الدولة إلى مرتبة، تكون فيها مجرد وسيلة للسيطرة الكليانية وتجعل مفهوم الدولة الشمولية نفسه إشكالياً. فلنبدأ بمتابعةِ تنظير لهذه الدولة، بلوره كارل شميت (schmitt) في الثلاثينيات من القرن العشرين.

1 ـ السياسة، الحق والمجتمع : الدولة الشمولية

كارل شميت (1888-1985) هو فقيه قانون مختص في القانون العام، وقد انخرط في الحزب الوطني الاشتراكي منذ سنة 1933 وتورط عدة سنوات في أنشطة كثيرة، قبل أن يفقد وظائفه الرسمية ابتداء من سنة 1936 ويتابع بعد الحرب (العالمية الثانية) عمله كمنظّر للحق والدولة والسياسة. ويرجع إليه الفضل في تطوير نظرية حول الدولة الشمولية. لا يمكننا تجاهل التوجهات الأيديولوجية والسياسية الوخيمة المتضمنة في التحليلات التي قام بها خلال السنوات المذكورة. كما لا يمكن لهذه التوجهات أن تخفي تعقد مفهوم الدولة الشمولية الذي سنباشر معالجته انطلاقاً من معطيين.

أولاً: يتسم هذا المفهوم بالالتباس، فهو يعني لدى شميت شكلا غير «كلياني» للدولة وتحديداً ما يتصوره بوصفه دولة الحق المعاصرة، الليبرالية من حيث مبادئها والمُبَقْرَطة (bureaucratisé) بشكل قوي، على مستوى بنيتها ووظيفتها الإدارية والقضائية، والمتميزة بخاصيتها الجمعية القوية أيضاً، بفضل شبكة كثيفة من علاقات التبعية المتبادلة مع المجال الاجتماعي والاقتصادي. وبهذا المقتضى، فإن الدولة الشمولية لا تتعارض مع الدولة غير الشمولية، بل هي تجمع بين أمور متشعبة وتشكل مكاناً تختار فيه الدولة بين طريقتين، لكي تصبح شمولية. ويجد هذا الانفصال معناه داخل تاريخ الدولة الحديثة وفي إطار تشخيص الأزمة التي مرت بها، في ظرفية مقترنة بالحرب العالمية الأولى وبقيام جمهورية فيمار الهشة.

ثانياً: خلال محاولته الإحاطة بمعنى آخر أو بصيغة ثانية للدولة الشمولية، شرع شميت في التنظير لشكل سياسي للدولة ذات نفوذ، مما سيزوده ابتداءً من سنة 1933 بصياغة تركيبية تضم تعديلاً للنظرية القانونية والسياسية حول السيادة وللصرح الأيديولوجي والمؤسساتي

للنازية. ويتعين علينا هنا، الانتباه بشكل أكبر إلى التحفظات، بل إلى الشكوك الصادرة عن أيديولوجييّ الحزب الوطني الاشتراكي (Nazional-Socialismus Partei) بهذا الصدد، إذ يبدو بجلاء، كما سنرى في الفقرات اللاحقة، وجود شيء ما في نظرية شميت حول «الدولة الشمولية»، لم يحْظَ بالرضى التام من قبل المشروع الكلياني النازي.

فالدولة الشمولية حسب شميت، هي أولا معطى قائم، ناتج عن عملية تاريخية ومتجسد في الفترة المعاصرة. وبهذا فإن المعنى الأول للدولة الشمولية، هو الدولة المعاصرة المتميزة في الآن نفسه، بقدرتها على التدخل في المجال الاجتماعي بحجم ووتيرة غير مسبوقين (وذلك بواسطة تقنيات التدبير الإداري التي وصفها فيبر، وعن طريق وسائل الاتصال ومراقبة الرأي العام... إلخ). وأيضاً بجمعنة مثيرة للدولة. هكذا، تعتبر الدولة شمولية بمعنى تدخلها في الحياة الاجتماعية والثقافية والاقتصادية برمتها وكذلك بالمعنى الذي تأخذ فيه المشاكل الاجتماعية والاقتصادية مباشرةً، دلالة مقترنة بالدولة، بحيث أن التمييز بين دائرتي المجتمع والدولة، سيترك المكان لتبعية متبادلة ومتزايدة بينهما، تجعلهما غير متمايزين في آخر المطاف.

والحال، أن ثمن هذا التصور الذي اعتبره شميت مطابقاً لوضعية الدولة المعاصرة التي أقرها دستور جمهورية فيمار سنة 1919، حيث حدد للقوة العمومية مهام التدبير الاجتماعي والاقتصادي، سيكون هو الزيادة في حدة التناقض داخل بنية الدولة هاته؛ وسيتجلى هذا التناقض على مستوى الدستور الذي تدعي هذه الأخيرة الارتكاز عليه وعلى مستوى التوترات السياسية الواقعة بداخلها وعلى مستوى الأيديولوجيا القانونية التي ستصبح غطاءً لها. فالدولة أصبحت ملزمة بالتدخل المتزايد في مجموع الدوائر التي أراد

المذهب الليبرالي حماية استقلالها، كما أصبحت الإدارة، بوصفها أداة بيروقراطية للتدبير، تابعة أكثر فأكثر للمصالح الاقتصادية والاجتماعية المنتظمة داخل جماعات قوية (أحزاب، نقابات، جماعات الضغط المالية والإعلامية. . . إلخ)، تعرّض سيادة الدولة للخطر وتحول قوتها العامة إلى أداة لخدمة مصالحها الخاصة.

وباختصار، فإن الدولة التي اعتبرت شمولية من منظور «كمي» أي من خلال «حجم» وسائلها التقنية والمساحة الاجتماعية التي تعمل في إطارها، ليست شمولية إلا عن ضعف (par faiblesse) وهو الضعف المنسوب في فكر شميت إلى الديمقراطية الليبرالية ـ أي إنها عاجزة عن «احتواء سيطرة الأحزاب والمصالح المنظمة» (شميت (Schmitt)، 1933 أ، 361–362). ولا تتناقض هذه الأخيرة مع الشمولية المذكورة، بل على العكس، تفرضها على الدولة التي تكتفي بتحملها، وهو ما يفسر عجز التعددية البرلمانية عن القيام بوظيفتها التمثيلية ونقل القوة السياسية الفعلية إلى الأحزاب الجماهيرية:

> «إذا ما نظرنا إلى الأمور عن قرب، فسندرك بأننا لا نتوفر إطلاقاً في ألمانيا حالياً، على دولة شمولية، بل على عدة أحزاب شمولية، يسعى كل واحد منها إلى تحقيق الشمولية بذاته (. . .) ويعتبر تجاور هذه البنيات الشمولية التي تهيمن على الدولة، بمحاولتها تجاوز البرلمان كي تجعل من الدولة موضوعاً لتسويتها، سبباً في الامتداد الكمي المثير لهذه الأخيرة» (شميت، 1933، ص 362، ترجمة كرفيغان (Karvégan)، 2005، ص 89).

ولأن الدولة لا تهمين على المجتمع إلا بالانصهار داخله، ولكونها لا تشكل عامل السلطة السيادية التي تجسد الوحدة السياسية

للشعب، فإنها تبدو على العموم، بمثابة فضاء هجرته السياسة وأيضاً بمثابة مكان فارغ وعدة تقنية هائلة للسلطة المتروكة بين يدي الجماعات الاجتماعية المتحزبة والقوية. هكذا، فإن أزمة الدولة هاته، هي أزمة السياسة ذاتها التي تنزع إلى الامتزاج بما هو اجتماعي واقتصادي، أي إلى فقدان كل خصوصية. وتشهد على ذلك، حسب شميت، نظرية الحق الميهمنة في عصره والمعيارية القانونية التي تعني تصوراً للحق، يطابق بين الصلاحية الموضوعية للقواعد القانونية والتنظيم النسقي لملفوظاتها والخاصية الشكلية والإجرائية الصارمة لإصدارها وتطبيقها. فهو إذاً، تصور يلغي من التعريف الموضوعي للحق (أي الشرعية)، كل معيار خارج عن دائرة القانون وكل إحالة على الشروط الاجتماعية والسياسية لفعالية قواعد الحق ولإصدار القانون؛ وبشكل عام، على كل بعد للقوة ولعلاقات القوى. إن النقد الذي وجهه شميت لهذا التصور والذي شكل ثابتاً من ثوابث فكره، رغم توجهاته المختلفة والمتتالية (شميت، 1934)، يبرز أمامنا نقده الموجه لدولة الحق الليبرالية. فالتحديد «الوضعي» للمعيار القانوني الذي تم من خلاله إقامة تمييز بين سلطة الدولة وشرعية الحق ترك في الظل مسألة السلطة الفعلية للدولة، أو بالأحرى، شرع ببساطة في إلغاء واقع الدولة ذاته وذلك بإخضاع مشروعية القوة السيادية لشرعية الحق الوضعي. وبيان ذلك، أن سلطة الدولة ستكون إما محدودة بقاعدة الحق (لكن تحديدها سيظل سلبياً فقط وسيتم التعرف عليه انطلاقاً من كون الدولة، لا يمكنها العمل دون مخالفة الحق)؛ وإما أنها «ستقتصر على دور ناقل الأوامر والأخبار (héraut) الذي يكتفي بالافصاح عن الوقائع» والقيام، «بمجرد الإقرار بقيمة الحق لكن بعد فوات الأوان (aprèscoup)» (شميت، 1922، ص 35-36)، وهذا هو التحديد الوضعي الوحيد المعترف به من طرف التصور القانوني الذي ينزع مضمون القانون ويفرغه من كل محتوى سياسي. مقابل ذلك،

سيقيم شميت رباطاً قوياً بين الحق والسياسة، بالمعنى المزدوج الذي لا ينفصل فيه الحق عن القوة التي تجعله فعلياً وحيث تشكل فعليته (effectivité) جزءاً لا يتجزأ من حقل السياسة، بل يكون الحق نفسه سياسة.

ويندرج نقد المعيارية القانونية الذي يؤاخذ عليها إخضاع مسألة مشروعية السلطة السيادية لمسألة شرعية الحق الوضعي (أو بالأحرى تذويب الأولى في الثانية)، ضمن تقييم سلبي أوسع لتطور المؤسسات القانونية والسياسية داخل المجتمعات الحديثة. فهناك توظيف للحق، يختزله في تقنية إجرائية وشكلية، تتجلى في تطور الدولة الليبرالية من الجهتين، البيروقراطية والبرلمانية. وهذا التهرب من السيادة بوصفها قوة بيد الشمولية، تشهد عليها الأيديولوجيا القانونية للمعيارية التي تفرغ الحق من كل مضمون مرتبط بالقرار السياسي، هو بالضبط ما اتبعته الأحزاب الجماهيرية الحديثة. وحسب شميت، فإن هذه الأخيرة أصبحت هي الوحيدة ضمن هذه الوضعية، التي تعمل على إعادة تسييس كاملة للحياة الاجتماعية. غير أن ثمن ذلك، هو استخدام سلطة الدولة كأداة وجعلها خاضعة للتوافقات المتبادلة داخل النزعة البرلمانية، بحيث تصبح وسيلة بيد الأحزاب لتسخير الجماهير. أمام هذه الدولة التي تعتبر «شمولية عن ضعف»، يقترح شميت ضرورة إعادة التسييس الفعلي للدولة الشمولية، وهي العملية التي تقتضي إعادة بناء سلطة سيادية قوية داخل دولة «شمولية كيفية» أو «قوية كيفياً» (بوصفها نقيضاً للدولة الشمولية الليبرالية «الكمية»). ويتضمن هذا المفهوم، الذي أرجعه شميت أولاً وبصريح العبارة في العشرينيات من القرن الماضي، إلى الفاشية الإيطالية، قوة أعلى من جماعات القوى الاقتصادية للمجتمع. وبدل الانصهار بداخلها، فإن هذه القوة الممثلة للشمولية تعتبر هي الوحيدة القادرة

على منحها توجهاً سياسياً، بحيث لن تعود منحصرة داخل وضعية الحكم المحايد فقط (شميت، 1932، ص 60-63). ويجب أن يتم ذلك عبر تثمين الديمقراطية الاستفتائية على حساب الإجراءات الانتخابية الكلاسيكية، وفي ارتباط مع هذا الأمر، عبر تدعيم دور رئيس الرايخ(*) (Reich) على حساب سلطة البرلمان، إن لم يكن عبر إلغاء هذا الأخير تماماً. غير أن إحاطة شميت بالمعيار الأساسي الذي يسمح بتحديد الدولة الشمولية الكيفية، سيتم من خلال مفهوم السياسة بالخصوص. وسيكتسب هذا المعيار معناه في تعارض مع تكوين (genèse) الدولة الحديثة التي سبق أن وصفنا خصائصها المميزة لها. فالتطور الإداري والبيروقراطي للأجهزة التنفيذية والتشريعية والعقلنة الشكلية والإجرائية للحق والجمعنة الممتدة للنشاط الاجتماعي، ستؤدي جميعها، حسب شميت، إلى ذوبان دلالة ما هو سياسي:

> «تعتبر التعريفات الأكثر عمومية لما هو سياسي والتي تكتفي بالإحالة على الدولة أو بإرجاع كل شيء إليها، تعريفات معقولة (intelligibles) (. . .) وبالتالي فهي مقبولة علمياً، مادامت الدولة عبارة عن كيان متميز ومحدد بدقة، أمام الجماعات أو الشؤون التي ليست سياسية، لأنها غير متعلقة بها، ومادامت الدولة تحتفظ باحتكارها للنشاط

(*) يعني الرايخ (Reich) بالألمانية التراب الذي يمارس فوقه الحاكم سلطته وسيادته وأصبح يعني سلطة الدولة على هذا التراب. وقد أطلق على جمهورية فيمار وعلى النظام النازي الذي عرف بالرايخ الثالث. واستمر هذا النظام من سنة 1933 وهو تاريخ تقلد هتلر منصب المستشار، إلى نهاية الحرب العالمية الثانية سنة 1945 وهزيمة ألمانيا. ولعل ما يميز الرايخ الثالث كنظام، هو طابعه الكلياني والبوليسي القمعي وتقديسه لشخصية الزعيم «الفوهرر» الذي يحظى بـ «شعبية مطلقة».

السياسي (. . .). بالمقابل، فإن معادلة «ما يرتبط بالدولة يساوي ما هو سياسي»، تصبح غير صحيحة ومصدراً للأخطاء، مادام هناك تداخل بين الدولة والمجتمع. ومن الآن فصاعداً، سيصبح المجتمع معنياً بشؤون الدولة؛ مقابل ذلك، فإن الشؤون التي كانت متعلقة إلى حد الآن بالمجتمع ستوكل للدولة، وهو ما يحصل بالضرورة داخل وحدة سياسية منتظمة ديمقراطياً» (شميت، 1932، ص 59).

وبفعل هذا القلب الذي يجعل من مفهوم السياسة مقتضى (présupposé) لمفهوم الدولة، فإن معنى المفهوم الأول ليس هو الوحيد الذي يثير المشاكل، بل أيضاً إمكانية إعطائه مدلولاً أحادي المعنى ونهائياً. ففي زمن الدولة الشمولية كمياً، كان بإمكان القرار السياسي، الشمولي هو أيضاً، السماح بإيجاد معيار لما هو سياسي، وهو القرار المشجع لوحدة الجماعة ذاتها والكاشف من جراء ذلك، عن خاصيتها السياسية. وهذا القرار الشمولي هو الذي تعرف عليه شميت داخل التمييز بين «الصديق» و«العدو» في الأفق (الافتراضي أو الواقعي) الذي ترتفع فيه حدة التناقض المهدد لوجود الجماعة إلى أقصى درجة. ولا تقدم قوة القرار المحددة للصديق وللعدو، بالمعنى الحصري، تعريفاً لما هو سياسي، كما أنها لا تعني أيضاً «بأن شعباً ما، سيظل على الدوام، صديقاً أو عدواً لشعب آخر، أو بأن الحياد ليس أمراً ممكناً أو أنه لا معنى له سياسياً» (شميت، 1932، ص 72). فهذه القوة تقدم فقط معياراً يسمح بتمييز ما هو سياسي عن كل الأشكال الأخرى للتحالفات ولصراع المصالح، وفق وضعية استثنائية تصبح فيها هذه الأخيرة، ظرفية وغير ذات أهمية.

وبصيغة أخرى، فإن التمييز بين الصديق والعدو، الذي يعبر عن

«الدرجة القصوى للاتحاد والانفصال، للاجتماع والافتراق»، سيسجل في إطار هذه الحالة القصوى المعنى الشامل «لوحدة سياسية (وهي الدولة) تشمل الجميع ولا تمنح سوى أهمية نسبية للأحزاب التي تشكلت حول سياستها الداخلية وللنزاعات في ما بينها» (شميت، 1932، ص 70).

ومع ذلك، تظل هذه الأطروحة ملتبسة. فهل تعتبر الدولة صيغة ضرورية، يصبح فيها هذا القرار الشمولي المتمثل في التمييز بين الصديق والعدو، أمراً واقعاً؟ أم أن الدولة تحيل بنفسها على مبدأ قرار أسمى متجسد في هيئة أخرى، ستكون بمثابة أداة له؟ لقد شدد شميت على هذا التوجه الثاني، دون إغفال للأول، وذلك في مؤلفه **الدولة، الحركة، الشعب: التوزيع الثلاثي للوحدة السياسية**، الصادر سنة 1933، حيث باشر التفكير في البنية السياسية والدستورية للرايخ الثالث (بغرض تبريرها، بشكل تام)، وعرف الدولة داخل هذا التنظيم الثلاثي بوصفها عنصراً قارّاً للنظام وعرف الشعب بوصفه عنصراً لا سياسياً في الحياة العمومية، لذلك وجب على العنصر الديناميكي للحزب، اختراق هاتين الدائرتين وإنجاز صيغة تركيبية لهما والجمع بين الشعب والوحدة الحية للجماعة الوطنية (Volksgemeinschaft)، في حين ستجد وحدة الحزب والدولة أساسها في هتلر (Hitler)، باعتباره زعيم الحزب والدولة في الآن نفسه. والحال، أن هذا النص الذي برزت فيه المصالحة مع النظام النازي واضحة بشكل كبير، لم يمنع من تعرض شميت لنقد أيديولوجيي النظام بشكل مستمر، وذلك لعدة أسباب.

أولاً: لأن «إنزال الشعب إلى مستوى لا سياسي، يصطدم بالمعتقد الذي يعتبر شخص الزعيم (Führer) تجسيداً لإرادة الشعب بوصفه جماعة عرقية وأول أساس (Urgrund) للحزب وللدولة» (سيغلار (Séglard)، 1995، ص 28).

ثانياً: لأن التوفيق بين هذه العدة والتصور السابق عن الدولة باعتبارها بنية الوحدة السياسية للجماعة، يبدو صعباً لأن الدولة كانت حسب هذا التصور، في غير حاجة إلى الحركة الأيديولوجية المهيكلة من طرف الحزب، مادام تأكيد الواقع المؤسس لسيادتها والمضاد للأحزاب، يعود إليها هي نفسها.

وهنا نفهم كيف أن عدة شميت التي أقرت بكيان الدولة باعتبارها هيئة سياسية أساسية، مع اتهامها بإتباع مسلك دكتاتوري، سيثير شكوك المذهبيين النازيين مثل ألفريد روزنبرغ (Alfred Rosenberg)، سنة 1934، والذين سيؤاخذون شميت على منحه أهمية مبالغاً فيها للدولة، على حساب «الحركة» وعلى حساب الحزب.

ويبدو أننا مطالبون بالقيام بخطوة إضافية أخرى، لمعالجة مسألة الانتقال من مفهوم شميت حول الدولة الشمولية إلى عملية الهيمنة الكليانية النازية.

2 ـ الجماهير والحزب: الحركة الكليانيـــة

قيل عن الكليانية إنها ظاهرة جماهيرية، تقتضي انخراط حركة الجماهير في مشروع، أو بالأحرى في عملية هيمنة شمولية تعتبر هذه الجماهير نفسها، موضوعاً لها بكل تأكيد. فما المقصود بالجماهير؟ لقد حاولت الفيلسوفة الألمانية حنة أرندت[1] معالجة هذه المسألة لذاتها، وفهم شكل الحزب السياسي انطلاقاً منها، وذلك في إطار الهيمنة الكليانية وعلى خلفية زوال جزأين أساسيين من داخل تقليد الليبرالية السياسية وهما: التعددية الحزبية والتمييز بين الحزب وجهاز

(1) انظر القسم الأول من هذا الكتاب، الفصل الثاني، 3.

الدولة. وترجع أصالة تحليل أرندت لترابط هذين المكونين ـ المتمثلين في انبثاق حركات جماهيرية وظهور صيغة الدولة ـ الحزب (l'état -parti) ـ في المقام الأول، إلى طريقتها المتجلية على مستويين متزامنين. وبالفعل ستتمفصل في إطار هذه الطريقة، سوسيولوجيا سياسية لبنيات السلطة داخل النظامين النازي والستاليني (ويجب ألا يخفي تقاربهما داخل التصنيف النوعي للكليانية، المسعى المقارن والخاص الذي أدى بأرندت إلى إبراز الاختلاف بينهما ضمن تحليلاتها المفصلة)، وفنومينولوجيا الهيمنة الكليانية، أي وصف كيفية بروز هذه الظاهرة المعمقة داخل تجربة خاصة لجماعة إنسانية. وتتضمن هذه الكيفية مفارقة، تتمثل كما سنرى، في استحالة إرجاعها إلى تجربة حل هذه الجماعة. ويهدف هذا التمفصل بالخصوص، إلى إظهار التوترات القائمة بين هذين البعدين. ففنومينولوجيا الهيمنة الكليانية هذه لا تحيل على وعي اجتماعي يفترض بأنه معطى، بل على تقنية محددة للسلطة، ستحللها أرندت بدقة (مثل نظام المراقبة ودعاية الرعب وتنظيم الإدارة والحزب وعلاقات السلطة الداخلية بين هيئات الحزب ووظائفه وبين هذه الأخيرة والموظفين الحكوميين إلخ. . .). بالمقابل، فإن هذه الفنومينولوجيا تظهر المرونة القصوى لبنيات السلطة وتكشف عن الطبيعة المتفردة والقصوى للهيمنة الكليانية التي لا ترتكز على تنظيم الدولة أو شبه الدولة، بقدر ما تقوم على حركة دائمة. فكيف يتم ذلك؟

إن ظاهرة (phénomène) انصهار الدولة والحزب، سواء كانت واقعية (réelle) أو ظاهرة (apparente)، ليست بالنسبة إلى أرندت مجرد تحول (avatar) خاص للأحزاب السياسية التي تشكلت وفق الصيغ البرلمانية للقرن التاسع عشر. فقد مثلت هذه الأحزاب حلاً، مؤقتاً بهذا القدر أو ذاك، في إطار الحفاظ سياسياً على البنية

الاجتماعية التي كانت تعاني من الاضطرابات الاجتماعية والسياسية المتولدة عن تطور الرأسمالية الصناعية. وعبرت بشكل خاص عن طموحها في إعادة هيكلة مجتمع ما بعد الثورة، على شكل طبقات مدافعة عن مصالح متباينة ومتصارعة، يهدف نظام التمثيل السياسي إلى تقنين ومأسسة مواجهاتها. والحال، أن الحزب الذي يعمل في إطار الهيمنة الكليانية، سيؤكد فشل هذه البنية الاجتماعية والسياسية الهشة. فالانتقال من الأحزاب الطبقية إلى الحزب الجماهيري، وثيق الصلة بالتحول العميق الذي طال البنيات الاجتماعية والسياسية، ابتداءً من النصف الثاني من القرن التاسع عشر، والذي ساهمت الأزمات السياسية والاقتصادية في العقود الأولى من القرن العشرين في تسريع وتيرته. ويعتبر هذا التحول الذي حددته أرندت من خلال عبارة «تجزيء (atomisation) المجتمع»، شرطاً للهيمنة الكليانية وأداة مفضلة لإعادة إنتاجها وتوسيعها في الوقت نفسه (أرندت، 1951/ 1958، III، الفصل الأول، وأيضاً ص 224-232). ولا ينتج هذا التجزيء فقط (كما كان الشأن بالنسبة إلى المفهوم الكلاسيكي للمجتمع المدني)، عن التثمين الأيديولوجي والاقتصادي للمصلحة الفردية، باعتبارها أداة لصراع البورجوازية الأيديولوجي ضد التضامنات الطبقية وموجهاً للاتسييس (dépolitisation) الفئات المتزايدة من سكان أوروبا خلال القرن التاسع عشر (وهم فئات المهمشين الذين نعتتهم أرندت «بالحشود» (foule) أو «العامة» (populace)). إن عملية التجزيء المرتبطة بهدم بنيات الطبقة، هي بالأحرى نتاج لانهيار الوساطات الاجتماعية والسياسية التي كانت تشيد من خلالها، التمثلات الجمعية المصلحية. وقد ساهمت أزمة الأنظمة البرلمانية للدول الوطنية الأوروبية، بعد الحرب العالمية الأولى والأزمات الاقتصادية لما بعد الحرب، في تفكيك بنيات الطبقة نهائياً وأيضاً في تفكيك القيم الفردانية للمصلحة وللرفاهية

الخاصتين (أرندت، 1951/ 1958، III، ص 34-35). هكذا، تبدو «الجماهير» ككيان سوسيولوجي أصيل، على خلفية هذا اللاتسييس المعمم الذي لا يتميز هو نفسه، عن انحلال إحداثيات المصلحة (سواء كانت مصلحة طبقية عامة أو مصلحة خاصة تهم الفرد الخصوصي). وحسب أرندت، فإن هذه العملية المزدوجة لهدم أو لتجزيء المجتمع تسمح بإبراز اللامبالاة العميقة لأعضاء الحركة الجماهيرية، في الوقت نفسه الذي تجعل عبارة «المجتمع الجماهيري» طباقاً مقلوباً (oxymorique). ويفهم هذا اللفظ هنا بمعاني فقدان الاهتمام بعالم التجربة، كما هو متشكل في المواجهة بين الآراء المتعددة، التي تكوّن لحمة ومادة الحياة المشتركة بوصفها فضاءً لما هو سياسي، كما يعني فقدان الاهتمام بالنسبة إلى الشخص نفسه، بحيث يمس شعوره الذاتي الأكثر بساطة[2].

ويعني أخيراً ـ وهذا هو مقتضى المعنيين السابقين حسب أرندت ـ فقداناً للمعنى السياسي للمصلحة، كبناء جماعي يوجه من خلال التضامنات الجماعية وأيضاً خطوط التناقضات والمواجهات، العمل السياسي للأهداف المحددة أي المحدودة والتي تحيل دوماً على تجربة مشتركة داخل الفضاء الاجتماعي (حتى ولو كانت صراعية).

---

(2) «يتمثل العامل المقلق في نجاح الكليانية في اللامبالاة الحقيقية لمنخرطيها (...) فأمام ذهول العالم المتحضر، يمكن لعضو الحركة أن يبدي استعداده لمساعدة متهميه وأن يعلن بنفسه عن حكم الإعدام الصادر بحقه، شريطة ألا يتم المساس بوضعه كعضو داخل الحركة. وسيكون من السذاجة اعتبار هذه القناعة المتشددة التي تتحدى كل التجارب الواقعية وتلغي المصلحة الشخصية الأكثر فورية، مجرد تعبير عن مثالية متحمسة (...) في داخل الإطار المنظم والمستمر للحركة، لا يمكن أن يتأثر الأعضاء المتعصبون، لا بالتجربة ولا بالمحاججة. ويبدو أن التماهي مع الحركة والتقيد المطلق بالعادات، قد دمرا كل شيء لديهم، بما في ذلك ملكة الإحساس بالتجربة، حتى ولو كانت تجربة قصوى مثل التعذيب أو الخوف من الموت» (أرندت، 1951/ 1958، III، ص 29).

«فالجماهير ليست متحدة نتيجة الوعي بمصلحتها المشتركة، ولا تتوفر على ذلك المنطق الخاص بالطبقات الذي يعبر عنه من خلال إتباع أهداف محددة ومحدودة وفي المتناول. إن لفظة «الجماهير» تنطبق فقط على أناس ليس بإمكانهم، إما بسبب عددهم المحدود أو بفعل اللامبالاة أو بهما معاً، الاندماج داخل أي تنظيم مؤسس على المصلحة المشتركة سواء تعلق الأمر بالأحزاب السياسية أو بالجماعات المحلية أو بالتنظيمات المهنية أو بالنقابات. توجد الجماهير بالقوة في كل البلدان، كما تشكل غالبية الفئات العظمى من الناس المحايدين واللامبالين سياسياً، الذين نادراً ما يصوّتون خلال الانتخابات ولم يسبق لهم أن انخرطوا في الحزب» (**النظام الكلياني** (*Système totalitaire*)، ص 31-32).

والحال، أن خصوصية الحزب الجماهيري تتمثل بالضبط في الاعتماد على هذا اللاتسيس المكثف من أجل إعادة تسييس في الفراغ إن صح التعبير (وهو الفراغ الذي تملأه الأيديولوجيا خيالياً وخارج إطار الواقع)، للحركة الجماهيرية ذاتها؛ بمعنى أنه لا يحدد غايات وأهدافاً جديدة، توافق مصالح جديدة ومحددة، بل يستهدف الحركة ذاتها والحفاظ على ذاته، بحيث تتجلى مصلحته الوحيدة في اللامبالاة القائمة:

«فلا الوطنية الاشتراكية ولا البلشفية أعلنتا عن إقامة نظام جديد، كما لم تصرحا بأن أهدافهما تحققت مع الاستيلاء على السلطة ومراقبة الدولة. ولا يمكن لفكرتهما حول السيطرة أن تتحقق، لا بواسطة الدولة ولا عن طريق جهاز للعنف بل فقط بفضل حركة (mouvement) متحركة

(en mouvement) على الدوام، والمقصود بذلك، السيطرة المستمرة على كل الأفراد، في كل دوائر حياتهم» (أرندت، 1951/ 1958، III، ص 49).

وإذن، يتعين مساءلة البنية السياسية للدولة ـ الحزب، انطلاقاً من الظاهرة غير المسبوقة لحركة الجماهير، وهو ما سيؤدي إلى سلسلة من المفارقات التي ستزيد، حسب أرندت، من حدة الهيمنة الكليانية، مقارنة بالأشكال الأخرى للدولة ذات نفوذ (من قبيل الدكتاتورية المدنية أو العسكرية):

> «ويجب علينا ألا ننسى أبداً بأن هناك صرحاً واحداً بإمكانه التوفر على بنية وبأن الحركة ـ التي يتعين أن نتعامل مع مدلولها بالجدية نفسه والحرفية التي تعامل بها النازيون ـ لا يمكنها أن تتوفر سوى على إدارة واحدة وبأن كل نوع من أنواع البنية الشرعية أو الحكومية، لا يمكنه سوى أن يشكل عائقاً بالنسبة إلى الحركة التي تنتشر بسرعة متزايدة نحو اتجاه محدد» (أرندت، 1951/ 1958، III، ص 127).

وهنا يجب أن نقوم بتصحيح أول: فالانصهار القائم بين الدولة والحزب ليس سوى أمر ظاهري، وهو يرتكز في الواقع على ازدواجية السلطات (فهناك مثلاً، فصل بين الوظائف الإدارية والوزارية من جهة والوظائف داخل الحزب من جهة أخرى؛ وهناك انشطار على مستوى التقسيمات الإدارية للتراب (الوطني) وتقسيم ترابي وفق أجهزة الحزب، بحيث لا يتطابق هذا مع ذاك، إلا جزئياً). وفي الواقع، فإن هذه الازدواجية التي تعتبر مصدر مواجهات ظاهرية، تجمع بين سلطة وهمية وأخرى فعلية وتجعل من الجهاز الحكومي مجرد «واجهة تغطي وتحمي السلطة الحقيقية الممارسة من

طرف الحزب». وتجد هذه الازدواجية دلالتها التامة، في فهم نمط الهيمنة المعني، خصوصاً عندما نلاحظ كيف تختزل عجز المواطنين والأعضاء المسيرين أنفسهم، عن التوصل بشكل أحادي إلى معرفة السلطة التي يوجدون تحت مظلتها أو الوضع الذي يحتلونه داخل تراتبية متحركة. وهذه الاستحالة هي نتاج لانتقال دائم للسلطة، يمنع «الحركة» من البقاء محدودة، داخل بنية قارة للسلطات والوظائف:

> «وبمصطلحات تقنية، نقول إن الحركة تستمد حركيتها (mobilité) داخل جهاز الهيمنة الكليانية، من واقع كون الإدارة لا تتوقف عن نقل المركز الفعلي للسلطة، إلى أجهزة أخرى، دون أن تعمل في الغالب، على حل الجماعات التي حرمت من سلطتها الخاصة ولا حتى الكشف عنها للعموم (...) فالانقسام الواضح والدائم بين السلطة السرية الواقعية والتمثيلية الوهمية، جعل من المقر الفعلي للسلطة، لغزاً من حيث التعريف» (أرندت، 1951/ 1958، III، ص 129).

لنقل بصيغة أخرى، إن الإدارة تجعل السلطة بدون «مقر» وغير قابلة للموضعة، اللهم داخل صورة الزعيم الأعلى الذي يختلف عن هرم السلطة في التنظيم التراتبي ويجد على العكس، في غياب التنظيم (أو بالأحرى في عدم الاستقرار والشك الناتجين باستمرار عن التنظيم)، الشرط الكلياني الخاص للأخذ بزمام الأمور:

> «فبين السلطة العليا (الزعيم (Führer)) والمحكومين، لا توجد مستويات وسيطة ومسؤولة، بحيث تسمح لكل طرف باكتساب حقه في السلطة والطاعة. ذلك أن إرادة الزعيم يمكن أن تتجسد في كل زمان ومكان (...) وكما أن تعدد الخدمات إلى ما لا

نهاية والخلط القائم على مستوى السلطة، يؤديان إلى وضعية يشعر فيها كل مواطن بأنه يواجه مباشرة إرادة القائد الذي يختار بشكل اعتباطي، الجهاز المكلف بتنفيذ قراراته، كذلك فإن مليوناً ونصفاً من قادة الرايخ الثالث، كانوا على وعي تام بأن سلطتهم منبثقة مباشرة من هتلر، دونما حاجة إلى المستويات الوسيطة التي يقتضيها وجود تراتبية، هي مجرد خدعة وتزييف لدولة ذات نفوذ» (أرندت، 1951/ 1958، III، ص 134-135).

باختصار، على عكس تمثل الدولة الكليانية القائمة داخل بنية متماسكة، وهو التمثل الذي ما زال خاضعاً للتصورات الكلاسيكية لبنية الدولة والحكومة غير المتلائمين هنا، فإن جهاز الدولة ـ الحزب لا يتمثل في دولنة (étatisation) الحزب الوحيد، بل على العكس، في تفكيك بنية مؤسسات الدولة (الإدارية والقانونية والحكومية) وبالتالي خلخلة طرق ممارسة السلطة. وسيظل إنجاز الهيمنة الشاملة جزئياً، وذلك في إطار بنية سياسية وقانونية وإدارية، تضمن توزيعاً ثابتاً للسلطات وللوظائف. فتحققها الكامل لا يمكنه أن يمر إلا عبر «إعلام مخطط» ومعمم وخلخلة للتنظيم المؤسساتي للسلطة بمختلف طرق ممارستها (مراقبة، دعاية، استفزاز، قمع. . . إلخ.). وكما كتبت أرندت، فإن الهيمنة الشاملة لا يمكنها أن تتم إلا عبر إعطاء «الأولوية المطلقة للحركة، ليس فقط بالنسبة إلى الدولة ولكن أيضاً بالنسبة إلى الوطن والشعب والسلطة التي يملكها المسؤولون أنفسهم» (أرندت، 1952/ 1958، ص 142).

وكما هو الشأن بالنسبة إلى الدولة، فإن مجموع السكان المدينيين والقوى المنتجة والدعامات المالية للاقتصاد الوطني، تنخرط في الحركة ذاتها، وهو ما يلاحظ بالضبط، ضمن تطور

الهيمنة الشاملة التي تصبح عملية حربية، شاملة بدورها. ومن هذا المنظور، فإن اقتصاد وسياسة الحرب، لا يشكلان اختيارين ثانويين بالنسبة إلى حركة السيطرة الشاملة، بل عاملين داخل صيرورتها أو لحظتين داخل مفهومها. وسنرى كيف ستعرف الدولة على هذا المستوى الأخير، مصيراً غريباً.

3 ـ الاقتصاد والحرب الشاملة: الدولة الانتحارية

اقترح الفيلسوف الفرنسي جيل دولوز (1925–1995) والمحلل النفسي الفرنسي فيليكس غاتاري (1930–1992) في مؤلفهما الثالث، الذي كتباه بتركيز شديد: **ألف هضبة** (*Mille plateaux*)، بناءاً مفهومياً (conceptualisation) لمكانة الحرب في أبعادها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وأيضاً النفسية والليبيدية (libidinales) داخل عملية الهيمنة الكليانية. لنلخّص باقتضاب أطروحاتهما المحورية قبل بسط نتائجها. فالدولة الشمولية لا يمكنها أن تحدد كليةً إلا إذا أخذنا بعين الاعتبار دينامية الحرب الشاملة التي تتمكن عبرها من تحقيق شموليتها (بعسكرة المجتمع المدني والتعبئة الكلية للسكان في مجهود الحرب وتنظيم الاقتصاد برمته، ليصبح اقتصاد حرب). لكن داخل هذه الدينامية نفسها، تسعى الدولة لتصبح مجرد وسيلة لتسريع وتيرة عملية الهدم التي ستندثر داخلها بدورها؛ لذا فإن الكليانية تتضمن كمحدد أساسي، مكوّناً يتهدم ذاتياً، كما أن تمام الدولة الشمولية يتمثل في تحققها داخل دولة انتحارية» (دولوز ـ غاتاري -Deleuze (Guattari، 1980، ص 281). وتسلط مثل هذه الأطروحة الضوء أولاً، على فرضية ذات دلالة أعم، تخص على مستوى تاريخ الحضارة، علاقة الحرب بالدولة. وعلى عكس المقتضى الذي يريد بأن تكون الحرب «من حيث ماهيتها» شأناً للدولة ونمطاً للتفاعل بين الدول وبالتالي صيغة للسياسة (ولو في أبعد الحدود)، يتعين

الانطلاق بالأحرى من واقع كون الدول لم تتوفر جميعها، خلال تاريخها، على جهاز عسكري، وبكون القوة الحربية نفسها تمكنت من التحقق داخل عدة مادية ومؤسساتية لا علاقة لها بالدولة (كما هو الشأن مثلاً، بالنسبة إلى المجتمعات البدائية أو قبائل الرحّل). بإمكاننا إذاً أن نتصور كفرضية انطلاق، علاقة برانية بين الدولة وقوة أو «آلة الحرب» التي تتمثل فقط في قوة ذات وجود فكري متصل (continuum idéel) وعابر للتاريخ، قادرة على التجلي بشكل لا متناه، داخل محيطات سوسيو ـ تقنية، لكن دون أن تتخذ الحرب كموضوع بالضرورة ودون إخضاع أو تدمير العدو كغاية (دولوز ـ غاتاري، 1980، ص 518-526). هكذا، سيكون أفق التحليل الذي تفتحه مثل هذه الفرضية، هو أفق الدراسة التاريخية «لأنماط» تملك هذا «السيل الفكري» لقوة الحرب، من طرف الدول التاريخية وذلك بحسب معطياتها البنيوية والظرفية. وستحدد الدراسة التجريبية لآليات التملك المعقدة هذه، برنامج تكوّن القوة العسكرية للدول وبشكل أدق تكون متنوع لقوة الدولة العسكرية ـ مادام الأمر يتعلق بالإحاطة بقوة يفترض عدم تجانسها مع الدولة.

ستلتقي منتظرات هذه الفرضية وهذا البرنامج هنا، مع تحليلات منظر كبير للحرب وهو كارل فون كلوزفيتز (Carl von Clausewitz) الذي يعتبر مرجعاً أساسياً بالنسبة إلى منظري الحرب الشاملة الألمان، خلال ثلاثينيات القرن العشرين (لودندورف (Ludendorff)، 1935). فقد عرض كلوزفيتز أطروحته التي حافظت على شهرتها والتي مفادها أن الحرب هي «أداة سياسية واستمرار للعلاقات السياسية وتحقيق لهذه العلاقات بوسائل أخرى» (كلوزفيتز، 1815-1831، ص 46). ويرجع دولوز وغاتاري هذه الأطروحة إلى العدة النظرية التي تؤطرها في الفصل الثامن من المؤلف العظيم لكلوزفيتز وعنوانه **عن الحرب** (*De la guerre*):

«**أولاً**، هناك مفهوم خالص عن الحرب بوصفها حرباً مطلقة وغير مشروطة وفكرة غير معطاة في التجربة (من قبيل أردى أو «أطاح» بالعدو الذي يفترض عدم توفره على أي تحديد ولا على أي اعتبار سياسي واقتصادي أو اجتماعي).

ثانياً، ما هو معطى يهم الحروب الواقعية الخاضعة لأهداف الدول التي تعتبر «قائدة» جيدة، بهذا القدر أو ذاك، بالنسبة إلى الحرب المطلقة؛ وفي جميع الأحوال، فهي شرط تحققها في التجربة.

ثالثاً، تتأرجح الحروب الواقعية بين قطبين، خاضعين معاً لسياسة الدولة وهما: حرب الإبادة التي يمكنها أن تفضي إلى الحرب الشاملة (حسب الأهداف المنتظرة من وراء الإبادة) وتسعى إلى الاقتراب من المفهوم اللامشروط، عبر ارتقاء أقصى الدرجات؛ والحرب المحدودة التي تظل «حرباً» مع ذلك، لكنها تمارس نزولاً أقرب إلى الشروط الحدّية (conditions limitatives) وبإمكانها أن تصبح مجرد مراقبة عسكرية» (دولوز ـ غاتاري، 1980، ص 523).

وحسب هذين المؤلفين، فإن نقطة انطلاق كلوزفيتز تعتبر صحيحة، شريطة تعديلها وفق فرضية التبعية الحاصلة بين القوة المسماة «آلة الحرب» وسلطة الدولة. فآلة الحرب كفكرة غير معطاة في التجربة، لا يمكنها أن تحدد من خلال موضوع «الحرب» (يجب أن تفسر في نظرهما بتركيب أو احتلال للزمان والمكان)، وبالتالي لا يمكنها أن تحدد من خلال هدف «الإطاحة بالعدو أو القضاء عليه». وإذا ما أردنا التعبير عن ذلك بشكل جذري، فسنقول إن آلة الحرب

لا ترضي قبلياً، أطروحة كلوزفيتز حول التحديد السياسي الضروري لقوة الحرب. وهذا يعني أن القوة المذكورة تكتسي دلالتها السياسية من خلال امتلاك الدولة لها فقط، ولهذا فهي تنخرط في القياس السياسي الخاص، المتعلق بالوسائل وبالموضوع وبالغايات الممنوحة لإرادات الدول («فالقصد السياسي هو الغاية المطلوبة، وتعتبر الحرب وسيلته لأنه لا يمكن تصور الوسيلة دون غاية»، كلوزفيتز، 1815-1831، ص 46). إن آلة الحرب تتخذ الحرب موضوعاً لها بالفعل، وتتخذ الإطاحة بالعدو غاية لها عندما «تمتلكها الدولة» وبالتالي، ستعرف هذه الآلة تغيراً على مستوى «طبيعتها ووظيفتها مادامت ستستخدم ضد (. . .) كل مدمري الدول، أو أنها ستعبر عن العلاقات بين الدول، لمجرد سعي دولة ما إلى تدمير دولة أخرى أو إخضاعها لغاياتها» (دولوز ـ غاتاري، 1980، ص 521). ولا ينحصر السؤال فقط في معرفة أشكال هذا الامتلاك (عن طريق «دمج» الهيئات الاجتماعية المستقلة نسبياً وتشكيل مؤسسة عسكرية خاضعة لقواعد السيادة إلخ. . .) بل يتعلق أيضاً بمعرفة الوسائل التي تستخدمها الدول، حسب حاجياتها وسياساتها، من أجل امتلاك قوة الحرب هذه، باعتبارها «قائدة» جيدة لها، بهذا القدر أو ذاك (دولوز ـ غاتاري، 1980، ص 438). ولا يمكن أن تكون هذه الوسائل عسكرية في حد ذاتها (مادامت المؤسسات العسكرية ناتجة عن الامتلاك)، فهي تهم أجهزة الدولة الرئيسية التي يفترضها كل شكل من أشكال هيمنة الدولة مثل: إعداد الدولة للتراب الوطني وتنظيم العمل (أو مراقبته نسبياً على الأقل) وتحديد الضرائب.

فالرهان متعلق هنا أساساً، بجنيالوجيا القوة العسكرية التي ليست حربية (guerrière) ولا عسكرية (militaire)، بل تخص أنماط مراقبة الفضاء والأنشطة وتحركات الناس والخيرات والرساميل التي تتشكل بداخلها القوة الملموسة للحرب بين الدول.

والحال، أن هذه الوسائل بمختلف جوانبها، تعتبر وثيقة الصلة في التاريخ الحديث والمعاصر، بتطور رأسمالية الدولة والرأسمالية العالمية. وهذا التطور هو في الآن نفسه، سبب حركة امتلاك الدولة لآلة الحرب ونتيجة لها. فتطور أشكال الحرب لا ينفصل عن تطور الرأسمالية، لكن تطور هذه الأخيرة وثيق الصلة بالتاريخ الحديث للدول. وبدورها، فإن هذه الدول تجد في التنظيم والإدارة السياسية وفي تشغيل القوة العسكرية، عاملاً قوياً لتطور وظائفها السياسية والمدنية (مثل التحفيزات على الاستثمارات الاقتصادية والأبحاث العلمية والابتكارات التكنولوجية وإعداد التراب الوطني وتطور البنيات التحتية الصناعية والتواصلية. . . إلخ). هناك إذاً إشراط دوري بين هاتين العمليتين التاريخيتين، يحدد تطور الدولة الحديثة. ويتعلق الأمر بإشراط تراكم القوة العسكرية وتراكم رأس المال. فحركة امتلاك الدولة لآلة الحرب، تستند إلى هذه التبعية المتبادلة بين تقدم الرأسمالية الصناعية وتطور اقتصاديات الحرب. وتمتزج هذه الحركة التي تجعل العوامل الرأسمالية محددة أكثر فأكثر لتشكل القوة الحربية للدول (لكون هذه القوة عملت ابتداءاً من القرنين السابع عشر والثامن عشر، على دمج المكونات الاقتصادية والتقنية، المادية والبشرية أكثر فأكثر) مع جنيالوجيا الحرب الشاملة:

«فالعوامل التي تجعل من حرب الدولة حرباً شمولية، وثيقةُ الصلة بالرأسمالية، إذ يتعلق الأمر باستثمار الرأسمال الثابت في آليات وفي صناعة واقتصاد الحرب وباستثمار الرأسمال المتغير في السكان مادياً ومعنوياً (على اعتبار أنهم يخوضون الحرب ويعانون ويلاتها في الوقت نفسه)» (دولوز ـ غاتاري، 1980، ص 524).

ما المقصود إذاً بـ «الحرب الشاملة» هنا؟ إن الأمر يتعلق بشكل

تسعى فيه وسيلة وموضوع آلة الحرب التي تمتلكها الدولة، إلى أن تصبح لا محدودة، بحيث لن تعود الوسيلة منحصرة في المؤسسات العسكرية، بل تروم استقطاب مجموع الوطن بسكانه واقتصاده، في المجهود الحربي، كما أن الهدف لم يعد مقتصراً على هزم جيش العدو وعلى كسر شوكة السلطة السياسية التي يخضع لها، بل على إخضاع، إن لم نقل إبادة مجموع قوى الوطن الخصم. هكذا، فإن مفهوم الحرب الشاملة سيتضمن إدماجاً داخل الوسائل التي تستخدمها الدولة لتحقيق غايتها، لكل مكونات المجتمع المدني، الاقتصادية والمالية والتقنية ـ العلمية والصناعية والسكانية والبسيكولوجية والإعلامية. ومع ذلك، فإن آلة الحرب التي ارتقت إلى شمولية الشروط (شروط الوسائل والهدف)، تظل مفهومة تماماً في إطار أطروحة كلوزفيتز التي تعتبر الحرب بمقتضاها «استمراراً للسياسة بوسائل أخرى». وبالفعل، تظل وسائل وهدف آلة الحرب، رغم لا محدوديتها، خاضعة لغاية سياسية، أي لإرادة الدولة التي يجب عليها أن تصبح شمولية، مادام قرارها يتعلق بكامل المجتمع المدني.

بالرغم من كل هذا، فإن الحرب الشاملة التي تم تصورها بهذا الشكل تحدد حسب دولوز وغاتاري، توجهاً قد ينزع الصلاحية عن مفهوم كلوزفيتز حول تبعية الحرب للسياسة. وبالفعل، فعندما تمتلك الدول عملية آلة الحرب برمتها، فإن كل شيء يجري وكأن هذه الدول تثير موضوعاً يتحمل لحسابه، الميل إلى الانفلات من كل غاية سياسية. فهذه الأخيرة لا تسعى فقط إلى أن تصبح مطلقة (بوصفها إرادة سياسية لإبادة العدو تماماً)، بل أيضاً إلى إخضاع عملية الحرب اللامحدودة، التي أصبحت مستقلة وبدون غاية. وعندما تكون آلة الحرب مملوكة كلياً من طرف الدول وتبلغ هذه الدرجة القصوى من الشمولية (حيث تسمح قوة الحرب بانخراط مجموع العلاقات الاجتماعية والساكنة المدنية والاقتصاد والحياة،

العامة والخاصة)، فإن العلاقة بين آلة الحرب والدولة تصبح متأرجحة بشكل عميق. وبمعنى ما، فإن عملية الحرب الشاملة لا يمكنها إخضاع الدولة السياسية لمبادرة الحرب كلية؛ ومن هذا المنظور، سيحظى التحديد السياسي بالأولوية على حساب عملية الحرب وستخضع هذه الأخيرة لغايات الدولة، كما أقر كلوزفيتز بذلك.

غير أن مبادرة الحرب (أي «الهدف»)، تتجه نحو اللامحدود (illimité)، مع بقائها محددة (determiné) بالسياسة عندما يتعلق الأمر بالغاية (هيمنة سياسية، غزو، إخضاع أو إبادة العدو)، أي أنها تميل إلى حد ما، لتحمل مسؤولية الغاية. ونحن نقول «إلى حد ما» بالضرورة، لأن الغاية ستكف عن أن تكون سياسية، إذا كانت مستغرقة حقاً داخل هذه الحركة اللامحدودة، بل ستصبح هذه الأخيرة لا مبالية تجاه الواجب السياسي الأساسي، القاضي بمحافظة الدولة ذاتياً على كيانها، وستجند الحرب «دولة انتحارية» أكثر من تجنيدها لدولة كليانية.

والحال، أنّ هذا الحد هو الذي تحقق فعلياً، حسب دولوز وغاتاري، داخل آلة الحرب النازية خلال الحرب العالمية الثانية. ففي عملية الحرب الشاملة، سعت هذه الآلة إلى التحرر من كل غاية سياسية للدولة وأصبحت عملية حرب غير مشروطة، أي منفلتة من كل شرط سياسي. وتميل الغاية السياسية إلى الامتزاج بهدف الحرب، غير أن هذه الأخيرة تميل إلى أن تصبح لا محدودة ومستقلة ولا حد لعملية التدمير التي تقوم بها، بحيث لن تصبح غاياتها السياسية سوى وسائل مساعدة.

إن آلة الحرب الشاملة لم تعد مملوكة للدولة ولغاياتها السياسية، بل أصبحت على العكس، قادرة على إخضاع أو على

توليد «جهاز للدولة، لا يصلح إلا للتدمير»، أي يكون هدفه لا محدوداً ومستقلاً بشكل ذاتي، إزاء التحديد السياسي للغاية، بل يكون متناقضاً مع هذا التحديد ومع المطلب الأساسي للسياسة، ألا وهو الحفاظ على الدولة. وهنا يبدو الاختلاف بين الدولة الوطنية الاشتراكية والدولة الكليانية:

> «فالكليانية شأن من شؤون الدولة، وهي تهم أساساً العلاقات التي تنسجها هذه الدولة (. . .) وحتى عندما يتعلق الأمر بالدكتاتورية العسكرية، فإن جيش الدولة هو الذي يستولي على السلطة ويرفع الدولة إلى مستوى الكليانية، وبهذا المقتضى لا يمكن اعتبارها آلة حرب. فالكليانية محافظة بامتياز، في حين يتعلق الأمر في الفاشية، بآلة حرب. وعندما انبنت الفاشية كدولة كليانية، فإن ذلك لم يتم بالمعنى الذي يسيطر فيه جيش الدولة على السلطة، بل على العكس، بالمعنى الذي تستولي فيه آلة الحرب على الدولة» (دولوز ـ غاتاري، 1980، ص 281).

يتضح كيف أن الحرب الشاملة نفسها لا تبدو هنا كمبادرة نابعة عن الدولة بقدر ما هي آلة حرب تمتلك الدولة «وتمرر عبرها سيل الحرب المطلقة التي لن يكون لها مخرج سوى بانتحار الدولة نفسها» (انظر، **ألف هضبة**، ص 282). وهو ما يلاحظ داخل البنية التحتية الاقتصادية ذاتها، عندما يميل امتداد عملية التسلح، إلى الحلول محل الزيادة في الاستهلاك والاستثمار وإلى الانتقال من وسائل الإنتاج إلى وسائل التدمير الخالص.

لذلك، لا يمكن فهم تفرد الدولة الوطنية الاشتراكية وفق نظرية

في آلة الحرب، تتجاهل التنافر الحاصل بين تشكيلة القوة المتمثلة في آلة الحرب وأجهزة الدولة (حتى ولو كانت الدولة تمتلك هذه القوة). وكما سبق أن كتبت حنة أرندت، فإن الفكرة الوطنية الاشتراكية حول الهيمنة «لا يمكنها أن تتحقق بواسطة الدولة ولا باعتماد جهاز للعنف، بل فقط بحركة دائمة الحركة،(...) أما بخصوص الهدف السياسي الذي قد يشكل نهاية الحركة فإنه بكل بساطة، غير موجود» (أرندت 1951/ 1958، III، ص 48-50)؛ وسيضيف دولوز وغاتاري بأن الحرب واحتمال خسارتها، سيتدخلان «لتسريع وتيرة» هذه الحركة التي أصبحت لا محدودة. في البرقية رقم 71، الصادرة عن هتلر بتاريخ 19 آذار/ مارس 1943، نقرأ ما يلي: «إذا خسرنا الحرب، فعلى الوطن السلام».

مراجع

Arendt, Hannah. *The Origins of Totalitarianism* (1951). 2e éd. augm., 1958. Trad. fr. J.-L. Bourget, R. Davreu, P. Lévy. *Les origines du totalitarisme*. T. III: *Le système totalitaire* (1951/1958 III). Paris: Gallimard, 1995. (Idées)

Aron, Raymond. *Démocratie et totalitarisme*. Paris: Gallimard, 1965. (Idées)

———. *Penser la guerre, Clausewitz*. T. II: *L'âge planétaire*. Paris: Gallimard, 1976. (Bibliothèque des sciences humaines)

Balibar, Etienne. «Le Hobbes de Schmitt, le Schmitt de Hobbes». Préface à Carl Schmitt. *Le Léviathan dans la doctrine de Thomas Hobbes. Sens et échec d'un symbole politique* (1939). Paris: Seuil, 2002. (L'ordre philosophique)

Clauzewitz, Carl von. *De la guerre*. Trad. fr. L. Murawiek. Paris: Perrin, 1999.

Deleuze, Gilles et Félix Guattari. *Mille plateaux*. Paris: Minuit, 1980.

Gauchet, Marcel. «L'expérience totalitaire et la pensée de la politique.» *Esprit*: Juillet-août 1976.

Kervégan, Jean-François. *Hegel, Carl Schmitt. Le politique entre spéculation et positivité*. Paris: PUF, 1992. Rééd. 2005. (Quadrige)

Lefort, Claude. *L'invention démocratique*. Paris: Livre de Poche, 1981. (Biblio-Essais)

Ludendorff, Erich von. *La guerre totale* (1935). Trad. fr. Paris: Flammarion, 1937.

Reich, Wilhelm. *La psychologie de masse du fascisme* (1933). Trad. fr. Paris: Payot, 1998.

Schmitt, Carl. *Der Begriff des Politichen* (1932). Trad, fr. M.-L. Steinhauser. *La notion de politique*. Paris: Calmann-Lévy, 1972. Rééd. Flammarion, 1992. (Champs)

———. *Staat-Bewegung-Volk: Die Dreigliederung der politischen Einheit* (1933b). Trad. fr. A. Pilleul. *Etat, mouvement, peuple, L'organisation triadique de l'unité politique*. Paris: Kimé, 1997.

———. *Théologie politique (1922)*. Trad. fr. J.-J. Schlegel. Paris: Gallimard, 1988. (Bibliothèque des sciences humaines)

———. «Weiterentwicklung des totalen staates in Deutschland.» (1933a). dans: *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954. Materialien zu einer Verfassungslehre*. Berlin: Dunker & Humblot, 1958. Rééd. 2003. pp. 359-365.

Séglard, Dominique. «Présentation.» dans: Carl Schmitt. *Les trois types de pensée juridique*. Trad. fr. M. Köller, D. Séglard. Paris: PUF, 1995. (Droit, éthique, société). pp. 7-66.



الفصل الثاني

الــدولـة في حالة ثــورة

توجد مشكلة الدولة في صميم الخطابات الثورية ـ من قبيل التمثلات «الطوباوية» (utopistes) حول الثورة والنظريات «العلمية» بشأنها والخطابات الخارجية حول الواقع الثوري أو الفكرة الثورية أو تلك المنبثقة من داخل عملية مواجهتها للعوائق والمآزق وتجاوزها لها. وإذا كانت النظرية الماركسية تكتسي أهمية خاصة هنا، فإن السبب لا يرجع فقط إلى التاريخ الاجتماعي والسياسي المرتبط بها ولا إلى غنى إنجازاتها المفهومية وتنوعها فحسب، بل يعود أولاً إلى المفارقة الظاهرية التي تحركها، فالدولة توجد في صميم الفكر الماركسي حول الثورة، لكن هذه الأخيرة ليست بالنسبة إليه مجرد ثورة داخل الدولة. وإذا كانت «كل الثورات قد ساهمت في تحسين عمل هذه الآلة (أي الدولة) بدل هدمها»، وإذا ما كانت «كل الأحزاب التي صارعت بالتناوب من أجل السلطة قد اعتبرت الاستيلاء على صرح الدولة الشاسع، بمثابة الغنيمة الرئيسية للمنتصر» (ماركس (Marx)، 1852، ص 187)، فإن الثورة البروليتارية ستتميز بشكل أساسي عن هذه التجارب التاريخية السابقة، فهي لا تتماهى مع تحقق مثال مجرد، مثلما لا تختزل في الاستيلاء على السلطة

فقط. وحسب الصيغ الموضعية (formules topiques) لمؤلف **بيان الحزب الشيوعي** الذي حرره ماركس بمعية إنجلز سنة 1847، لفائدة رابطة العادلين (ligue des justes) (التي ستسمى في ما بعد، رابطة الشيوعيين (ligue des communistes)) والتي انخرط فيها ماركس سنة 1846، فإن الثورة ليست أمراً قائماً على مثال مجرد، بل هي أولا صيرورة، تعمل بداخل تشكيلة اجتماعية رأسمالية، «تمهد» تناقضاتها الداخلية لتحللها (ماركس، 1847، ص 53-54). إنها عملية تشكيل تنظيمات جماعية متضامنة تستثمر هذه التناقضات من أجل «تفعيل» التحلل المذكور وإقامة نظام جديد للإنتاج الاقتصادي، وبالتالي علاقات اجتماعية جديدة وعلاقات سلطة جديدة، لن ترتكز من الآن فصاعداً على التقسيم ولا على الهيمنة الطبقية، إذ ستجعل الدولة «بدون فائدة». ومع ذلك، فإن الدولة لا تبدو داخل هذه العملية بوصفها حاجزاً يتعين تجاوزه (بالاستيلاء عليه «ثم» بتدميره). وهذه العملية ترتبط لدى ماركس، وبشكل معقد، باستشكال لمختلف مراحل العملية الثورية ولما يعتبر قبل كل شيء، ضرورة أولية لتنظيم البروليتاريا نفسها بصفتها طبقة مهيمنة، تعمل على قلب «دكتاتورية البورجوازية» (باعتبارها دكتاتورية طبقية قد تكون اقتصادية ـ سياسية وليست سياسية بشكل مباشر)، وتعويضها بـ «دكتاتورية البروليتاريا».

«فالبروليتاريا ستستخدم تفوقها السياسي لنزع كل الرأسمال من البورجوازية تدريجياً، ولمركزة كل أدوات الإنتاج بين يدي الدولة، أي البروليتاريا المنتظمة كطبقة مهيمنة من أجل الزيادة في كمية القوى المنتجة في أسرع وقت» (ماركس ـ إنجلز، 1847، ص 67).

وفي مدة غير محددة، معرضة لانقلابات عددية على مستوى علاقات القوى، يمكن لوضعية الهيمنة هذه وحدها، السماح للطبقة

العاملة بتحقيق إعادة تنظيم علاقات الإنتاج الاجتماعية، عبر إلغاء كل اختلاف طبقي وكل دكتاتورية طبقية. وهنا تطرح الصعوبة المركزية حول تحديد الكيفية التي تعتمدها البروليتاريا المنظمة كطبقة مهيمنة في «استخدام» الدولة وتحويلها في الآن نفسه، ليس فقط بإعادة تنظيم الإنتاج دون استغلال طبقة لأخرى، لكن وبتزامن مع ذلك، بابتكار ممارسات سياسية لا تؤدي إلى إقرار لا جدوى الدولة بل إلى اضمحلالها وزوالها الفعلي.

«فمجرد زوال التناقضات الطبقية خلال عملية التطور وتمركز كل الإنتاج بين يدي الأفراد المتشاركين، تفقد السلطة العمومية حينها خاصيتها السياسية، فالسلطة السياسية بالمعنى الدقيق، هي السلطة المنظمة لطبقة بغرض اضطهاد أخرى. وإذا ما كانت البروليتاريا قد تشكلت بالضرورة كطبقة، في إطار صراعها ضد البرجوازية، وإذا ما قامت بوصفها طبقة مهيمنة بفعل الثورة وعملت من جراء ذلك على تدمير النظام القديم للإنتاج بالعنف، فإنها ستدمر في الآن نفسه نظام الإنتاج هذا وشروط التناقض الطبقي والطبقات عموماً، وبالتالي هيمنتها الخاصة كطبقة» (ماركس ـ إنجلز، 1847، ص 69–70).

والرهان المطروح هنا، هو تحويل معنى مفهوم «السياسة» وأنماط الممارسات التي يشير إليها، أي فكرة السياسة البروليتارية ذاتها، وفي آخر المطاف سياسة «الجماهير» وتدبير الجماهير لشؤونها السياسية بنفسها. ولا تنفصل هذه المسألة التي أثارها ماركس في تحليله عن الواقعة الآتية، وهي أن «الدولة» بوصفها هيئة معقدة لا يتم التعرف إليها فقط كحد خارجي (terme extérieur) يمكن إلغاؤه

من الخارج، بل كعامل داخلي (facteur intérieur) مقترن بالعملية الثورية، وهو عامل متأرجح بالضرورة، إذ يشكل دعامة لفئة من العلاقات وعائقاً بالنسبة إلى أخرى. هكذا تشكل الدولة في الحد الأقصى لزوالها المعلن، موضوع اهتمام قوي، سنعرض بعض أسبابه هنا، وبالفعل ستبرز في هذا الإطار توترات عديدة تخترق كلا من تاريخ الفكر الماركسي وتاريخه السياسي، وتستدعي أولاً وقبل كل شيء إعطاء الأهمية لمفهوم «العملية» الثورية. وتتعلق الفكرة بمدة التحول التي لا تجري وفق تطور ضروري، حددت غايته سلفاً (أي وجِّهت غائياً (téléologiquement))، بل تجد نفسها بالضرورة خاضعة لجدلية داخلية تتعايش التناقضات في إطارها. هكذا، تلغي هذه المدة تمثل تتابع المراحل التي يلي بعضها بعضاً، وتوجب على العكس، استشكال الكيفيات التي يظل عبرها «القديم» مترسخاً في «الجديد»، بحيث لا يضمحل إلا بداخله، وذلك ضمن شروط لا يمكن فيها للجديد، أن يحول القديم من دون استدماج لتناقضاته، مع ما يتضمن ذلك، من مخاطر. وفي الواقع، فإن هذه الصيغة المجردة نسبياً، تهم أكثر المعارضات نشاطاً داخل التاريخ النظري والسياسي للماركسية، بدءاً بمعارضة الآباء المؤسسين المزدوجة لكل من الفوضويين (anarchistes) الداعين إلى الإلغاء الفوري للدولة (ميخائيل باكونين (Mikhaïl Bakounine)) ومناصري «اشتراكية الدولة» (socialisme d'état)[أي التيار اللاسالي[1] (lassallien)] وهما التياران اللذان سيتخذ ماركس منهما، قبل غيره، موقفاً متأرجحاً. وسنجد هذا التأرجح في صميم الصراعات النظرية القائمة في الثورة السوفياتية،

---

(1) تحيل هذه التسمية على اسم زعيم هذا التيار وهو فرديناند لاسال (Ferdinand Lassalle) الذي عارضه ماركس، خصوصاً في مؤلف (*Critique du programme de Gotha*) (ماركس، 1875، ص 22-50).

حول مسألة المرحلة «الانتقالية»، وحول مكانة الدولة في عملية نقل السلطة السياسية والاقتصادية إلى جماهير العمال، وعند نقطة التقاء الدولة والتنظيمات الجماهيرية والنقطة، التي تتمركز فيها كل المشاكل النظرية والعملية وتحتدّ حول طبيعة «الحزب البروليتاري ووظيفته».

1 ـ الدولة والثورة في الماركسية اللينينية

ذكرنا سابقاً، كيف تحدد التصور الماركسي للدولة، أمام فشل الثورات الأوروبية عند نهاية الأربعينيات من القرن التاسع عشر، خصوصاً في فرنسا[2]. هكذا، فإن النقد الموجه أولاً وبالأساس إلى المؤسسات البرلمانية والقضائية التي جعلت من الدولة منتجة لتصورات وهمية حول المصلحة المشتركة، يُستخدم لتبرير المصالح الخاصة للطبقة المهيمنة اقتصادياً، ثم إنّ فشل ثورة 1848 واستيلاء نابليون الثالث على السلطة، يؤدّي مع كل ما سبقه إلى توضيح وظيفة الدولة، مع أخذ مادية جهازها الحكومي والإداري والعسكري بعين الاعتبار أكثر فأكثر. وستسمح الاستقلالية الكبيرة لمثل هذا الجهاز تجاه المجتمع، بمنحه دوراً مركزياً داخل العلاقات الطبقية والهيمنة الطبقية للبورجوازية، كما ستبرز الأهمية التي سيكتسيها التصور الماركسي للعملية الثورية والتحكم في سلطة الدولة واستخدام جهازها من أجل تحويل علاقات الإنتاج الاجتماعية.

غير أن هذا التحول السياسي قبل كل شيء (لأنه يتعلق بالاستراتيجية الثورية الهادفة إلى إقامة دكتاتورية البروليتاريا) لا يعيد النظر في الأطروحات الرئيسية لماركس حول الدولة، لأن هذه

(2) انظر القسم الثاني من هذا الكتاب، الفصل الثالث، 2.

الأخيرة هي واقعة تاريخية، محددة بانقسام المجتمع إلى طبقات وبعلاقات استغلال طبقة لأخرى. بالمقابل تعتبر هيمنة الدولة الناتجة عن هذه العلاقات، شرطاً للحفاظ عليها وإعادة إنتاجها. بيد أن الأشكال المادية وكيفيات ممارسة هذه الهيمنة، هي نفسها متنوعة تاريخياً، وتعيد تنظيم ذاتها وفق تحولات علاقات الاستغلال، أي داخل صراعات الطبقات المتناقضة وعبرها. هكذا، فإن إلغاء علاقات الاستغلال وبالتالي هيكلة التشكيلة الاجتماعية عن طريق التقسيم الطبقي ـ وهو الإلغاء الذي تعمل علاقات الاستغلال الرأسمالية بالخصوص على توليد قدراته بنفسها، وبدرجات تتنوع وتيرتها على مدى التاريخ ـ سيؤدي من جراء ذلك إلى إلغاء الدولة نفسها، باعتبارها كياناً موحداً من أجل الهيمنة والإكراه والإدارة «المنفصلة» عن المجتمع. وبالنظر إلى هذه الأطروحات الرئيسة، فإن التحول المشار إليه، يبرز مع ذلك صعوبات نظرية جديدة، تؤثر في علاقة فكر العملية الثورية بالدولة، وتجعلها متأرجحة. ومادامت الدولة الرأسمالية قد تحملت أكثر فأكثر مسؤولية الوظائف العمومية وحتى الوظائف الاقتصادية والاجتماعية فإنه يبدو من الصعوبة، تصور إلغاء الدولة نتيجة تحول علاقات الإنتاج الاجتماعية، (إذ تلغى علاقات الاستغلال عن طريق إعادة امتلاك الجماهير العاملة نفسها لعملية مراقبة الإنتاج)، لأن هذا الإلغاء هو نفسه شرط لذلك التحول. وهذا يعني أن تفكيك الدولة سيصبح موضوع سياسة خاصة، تستدعي تدخلات وتدابير متميزة عن ممارسات تحويل علاقات الإنتاج، رغم أن كل طرف يشترط الآخر، ويعتبر بالتالي غير منفصل عنه.

ذلك في المقام الأول، هو الدرس الرئيس الذي استخلصه ماركس من كومونة باريس، ضمن دراسة أنجزت في معمعة الأحداث سنتي 1870–1871، بحيث ستشكل أحد المراجع الأساسية للنظرية

اللينينية (لينين (Lénine)، 1919). لقد استخلص ماركس من هذا الحدث العبرة التي مفادها أن تفكيك الدولة لا يمكن تصوره فقط كنتاج لتحول تدريجي لعلاقات الإنتاج الاجتماعية، لأنه يفرض تدميراً فورياً للآلة البيروقراطية والحكومية والإدارية والعسكرية الموروثة عن الهيمنة البورجوازية.

«ولا يمكن للطبقة العاملة أن تكتفي بأخذ جهاز الدولة كما هو وتشغيله لحسابها» (ماركس، 1871، ص 59).

وهنا تبرز بحسب ماركس، أهمية المراسيم الأولى لدستور الكومونة الذي كان بإمكانه، لو لم تقمع هذه الأخيرة، «أن يعيد للجسم الاجتماعي كل القوى الممتصة إلى حد الآن، من طرف الدولة الطفيلية التي تقتات من المجتمع وتشل حركته الحرة» (ماركس، 1871، ص 62-66). ويتعلق الأمر بإلغاء الجيش الدائم والشرطة وتعويضهما بميليشيات شعبية، مختارة من بين العمال وخاضعة لمراقبة الكومونة وانتخاب البلديات المحلية لممثليها الخاضعين لتفويض ملزم والقابلين للعزل من مهامهم وانتخاب مكلفين بالوظائف العمومية (إدارات، قضاء)، يعتبرون هم أيضاً «منتخبين مسؤولين وقابلين للعزل من مهامهم» من طرف الكومونات، وبشكل عام، نقل أكثر ما يمكن من الوظائف العمومية والتدبيرية التي تجعل من الكومونات بوصفها صيغة سياسية لدكتاتورية البروليتاريا، إطاراً يسمح بالتحرر من القطيعة المميزة للدولة البورجوازية، بين السلطتين التشريعية والتنفيذية، وبالتالي القطع مع العنصرين الرئيسيين المرتبطين بهذه القطيعة، وهما: النزعة البرلمانية والبرقرطة الإدارية.

«فالكومونة ليست جهازاً برلمانياً، بل هيئة فاعلة، تشريعية وتنفيذية في الوقت نفسه» (ماركس، 1871، ص 63).

وباعتباره مفتاحاً لتدمير «الآلة الحكومية» البونابرتية، فإن تنظيم الكومونة سيفتح المجال أمام عملية انصهار تدريجي بين المهام السياسية والإدارية، متجاوزاً بذلك التقسيم القائم بين مهام الإرادة العامة (volonté générale) والمهام التقنية المزعومة. ورغم كل شيء، فإن هذا الإقرار الفوري لديمقراطية مباشرة، موسعة من القاعدة وممأسسة على جميع مستويات الحقل الاجتماعي التي أعيد تنظيمها في إطار كومونات، ليس غاية في حد ذاته، فهو شرط ضروري، أو كما كتب ماركس، إنه بمثابة «الرافعة السياسية» لإقامة مراقبة تدبيرية ذاتية للإنتاج من طرف المنتجين:

«وإليكم السر الحقيقي للكومونة. لقد كانت بالأساس، حكومة الطبقة العاملة ونتاج صراع طبقة المنتجين ضد طبقة المالكين، والصيغة السياسية التي وجدت أخيراً والتي سمحت بتحقيق التحرر الاقتصادي للشغل. وبدون هذا الشرط الأخير، سيكون دستور الكومونة أمراً مستحيلاً وخدعة. ولا يمكن للهيمنة السياسية للمنتج أن تتعايش مع الترسيخ الدائم لاستعباده الاجتماعي. وبالتالي، كان من اللازم أن تستخدم الكومونة رافعةً لقلب الأسس الاقتصادية التي انبنى عليها وجود الطبقات، أي الهيمنة الطبقية. وعندما يتحرر الشغل، يصبح كل إنسان عاملاً، ويتوقف العمل المنتج عن تبعيته لطبقة ما» (ماركس، 1871، ص 67).

هكذا، سجلت هذه التجربة التاريخية، تميزاً رئيسياً، وهو أن الاستيلاء على سلطة الدولة يجب أن يعزز بتدمير آلة الدولة

الرأسمالية. ومن الواضح أن السلطة لا تمارس سوى داخل جهاز مادي، وبالتالي ستطرح مسألة الصيغ الملموسة التي يمكن للبروليتاريا أن تمارس في إطارها هذه السلطة، عندما تعيد امتلاك الوظائف العمومية. وقد قدمت الكومونة بالضبط، هذه «الصيغة السياسية» المرجوة. لهذا، سيعلن لينين تبنيها صراحة سنة 1917، باعتبارها نموذجاً للسوفيات[*] (Soviets) (لينين، 1919، ص 181-184). غير أن هذا التمييز سيقتضي بدوره تمييزاً آخر، بين تدمير الدولة وزوال الدولة عموماً (بما في ذلك دولة دكتاتورية البروليتاريا). فالأمر **الأول**، يقتضي النقل الفوري لأكبر عدد ممكن من الوظائف السياسية والاجتماعية والاقتصادية إلى «البروليتاريا المنظمة بوصفها طبقة مهيمنة» تمارس دكتاتوريتها على شكل ديمقراطية مباشرة وموسعة. أما الأمر **الثاني** الذي يتزامن بالضرورة مع الأول، فيطرح مشكلة ممارسة السلطة التي يتعين على البروليتاريا المنظمة بوصفها طبقة مهيمنة، إقامتها من أجل إعادة تنظيم علاقات الإنتاج خارج كل علاقة استغلالية، وبالتالي إلغاء الأساس الواقعي للهيمنة الطبقية، ومن ثم، إلغاء «الدعامة» السياسية المجندة من طرف «دكتاتورية البروليتاريا» المنظمة مؤقتاً بوصفها طبقة مهيمنة. ومن تدمير آلة الدولة إلى زوال كل سلطة للدولة، يتمثل الرهان كما هو ملاحظ، في تعريف جديد للسياسة يتطابق مع إعادة إدماج التخطيط الاجتماعي للشغل داخل الإنتاج نفسه، أي في إطار لم يعد فيه وجود لأي انفصال بين القرارات وتفعيلها، بحيث سيتحمل الأفراد بأنفسهم مسؤوليتها.

(*) تعني لفظة السوفيات بالروسية مجلس العمال والفلاحين. وستشكل «السوفيات» جهازاً تشريعياً وتنفيذياً خلال قيام اتحاد الجمهوريات السوفياتية.

غير أن «زوال الدولة» بوصفه عملية طويلة الأمد، يتضمن صعوبات عديدة، تتواجه من خلالها الصيغة السياسية لدكتاتورية البروليتاريا كبداية للدمقرطة الفعلية للجماهير، مع التناقضات الطبقية داخل العملية الثورية نفسها. وتعتبر هذه الصعوبات بمثابة دوافع رئيسية لمجهود التنظيم الأصيل الذي اضطر المفكرون الماركسيون للقيام به، عبر التقلبات التاريخية لتنظيمات الحركات العمالية الثورية الأولى في القرن التاسع عشر، ثم عبر الثورات والثورات المضادة التي هزت القرن العشرين وأيضاً عبر الحزب، باعتباره صيغة تنظيمية لحركة الجماهير، لا تتميز عن الدولة فحسب، بل تتكيف مع الهدف (الذي لا يخلو من توتر) والمتمثل في نزع سلطاتها والمساهمة في انقراض أجهزتها المعنية بمراقبة وإدارة الحقل الاجتماعي.

2 ـ الحزب والدولة داخل الثورة

كان الشكل السياسي للحزب يستجيب لدى ماركس، منذ أربعينيات القرن التاسع عشر، لمشكلة توحيد العمال ومختلف حركاتهم. وتتسم هذه المشكلة بثنائية قطبية: فالحزب الذي رغب فيه وأكد أنه يتجاوب مع التوجهات الموجودة سلفاً داخل المجتمع، هو عبارة عن تنظيم قادر على توحيد أنشطة هؤلاء العمال، ضد البورجوازية وجهاز دولتها، وهو قادر أيضاً على صياغة الوحدة الداخلية أو الذاتية لهذه الحركات نفسها. وسيعبّر لينين عن هذا الرهان الأول بصيغة جذرية قائلاً:

> «إن الشكل الأعلى للوحدة الطبقية للبروليتاريين هو الحزب الثوري للبروليتاريا (التي لن تستحق هذا الاسم طويلاً، ما لم تربط بين الزعماء والطبقة والجماهير، داخل كلّ متماسك لا ينفصم)» (لينين، **الأعمال الكاملة** (*Oeuvres*)، الجزء 31، ص 45).

لقد ارتبطت الحاجة إلى بناء حزب سياسي عمالي، منذ صدور «بيان الحزب الشيوعي»، بضرورة تجاوز «المنافسة بين العمال أنفسهم» والتي سببها سوق الشغل الرأسمالي (ماركس، 1847، ص 46). فالحزب عنصر ضروري من أجل التكوين الديناميكي للبروليتاريا العمالية بوصفها طبقة موحدة؛ وبذلك فإن قيمته النظرية ستكون مرتبطة بالتمييز الذي أقره ماركس في مؤلفه **بؤس الفلسفة** (*Misère de la philosophie*) (1847) بين «الطبقة في ذاتها» (classe en soi) و«الطبقة من أجل ذاتها» (classe pour soi). إن الحزب، بتوحيده لمختلف الحركات داخل هيئة مؤسساتية قادرة على تنظيم علاقاتها، سيصبح في الآن نفسه، وسيلة بناء أساسية للمصالح المحددة موضوعياً من طرف البنيات السوسيو ـ اقتصادية للاستغلال (طبقة في ذاتها) ووعياً جماعياً طبقياً، ملائماً لوحدة المصالح الموضوعية وللغاية الثورية للبروليتاريا العمالية (طبقة من أجل ذاتها). وقد اكتست هذه المسألة بالنسبة إلى ماركس وإنجلز، وضعاً استعجالياً حاسماً في ظرفية منعطف ستينيات القرن التاسع عشر (1860–1870) داخل الجمعية الدولية للعمال (وهي الأممية الأولى التي اجتمعت في إطارها الغرف النقابية والروابط المهنية) التي تصورها ماركس كأداة للوحدة عن طريق الفعل وأيضاً كفضاء للنقاش وللتوحيد النظري:

> «فالفعل المشترك وتبادل الأفكار الذي تيسره الأجهزة العمومية لمختلف الأقسام الوطنية والنقاشات المباشرة في المؤتمرات ستولد تدريجياً وبكل تأكيد، برنامجاً مشتركاً» (ماركس، المجلس العام للجمعية الدولية للعمال (AIT)، 9 آذار/ مارس 1869).

لكنه سيعارض في الوقت نفسه وبحدة، التوجه الفوضوي الذي يتزعمه ميخائيل باكونين، داخل الجمعية الدولية للعمال (حيث أسس

في إطارها سنة 1860، الرابطة الدولة للديمقراطية الاشتراكية). وستتبلور هذه المعارضة غداة قيام كومونة باريس، وذلك بشأن المشكلة النظرية والسياسية للدولة وتنظيم الحزب الثوري. أمام طرح باكونين الذي دعا إلى التدمير الفوري للدولة، وأيضاً إلى رفض كل ما يساهم، داخل الحركة الثورية نفسها، في أعادة إصلاح التنظيم المصاغ على شاكلة ما تسعى إلى تدميره (باكونين، **كومونة باريس ومفهوم الدولة** (*La Commune de Paris et la notion de l'état*)، 1871) وأمام نقد أنصار باكونين للمجلس العام للجمعية الدولية للعمال، لكونهم أقاموا دكتاتورية شخصية بتحويلهم الأممية إلى حزب سياسي ممركز، سيعتبر ماركس بأن مثل هذه المواقف تعمل على التقسيم الداخلي للجمعية الدولية للعمال[3]. ولأن باكونين رفض أي «سلطة» كيفما كان نوعها، وهو ما يعني لديه رفض السياسة نفسها، سيعترض ماركس عليه مؤكداً أن العملية الثورية بوصفها قطيعة مع النظام القائم تظل هي نفسها قائمة على الإكراه، لأنها هي نفسها «عنيفة» و«سلطوية» بالضرورة؛ وبالتالي لا يمكن مواجهة السياسة الواقعية (وهي سياسة الطبقة المهيمنة) إلا بسياسة أخرى. ولا يتعلق المشكل بإلغاء «السلطة» عموماً وعشوائياً، بل بتحديد المضمون الصحيح لهذه الغيرية. وضمن أي شروط يمكن للصراع ضد الدولة أن يعبر لا عن التماثل بين قوتين متخاصمتين، بل على العكس، عن اللاتماثل الجذري بين سلسلتين وممارستين للسلطة ونظامين للوسائل التنظيمية المتنافرة فعلياً؟

(3) سيتم حل هذه الجمعية مباشرة بعد انعقاد مؤتمر لاهاي سنة 1872، إذ تم فيه طرد الفوضويين وإعادة تأكيد المبدأ الذي بمقتضاه «لا يمكن للبروليتاريا أن تعمل كطبقة في صراعها ضد السلطة الجماعية للطبقات المالكة، إلا إذا تشكلت هي نفسها كحزب سياسي متميز ومعارض لكل الأحزاب القديمة التي شكلتها الطبقات المهيمنة» (القوانين الأساسية للجمعية الدولية للعمال، البند 7أ).

في هذا الإطار سيبرز لينين بوضوح أطروحة أساسية ضمن مؤلفه **ما العمل؟**. فقد أقر بأن الدولة «البورجوازية» ليست فقط أداة أو فاعلاً سياسياً، بل هي في الوقت نفسه، عامل محدد لما يفهم باعتباره سياسة. وبشكل أوضح، فإن التأثير الأهم للدولة يتمثل في تحديد مجال صراع الطبقات عبر إخضاعه للعبة النقل والتحويل المزدوجة. والدولة تستخدم لنقل الصراع بشكل تبقي فيه الرهانات التاريخية الحاسمة، بعيدة عن متناول الجماهير ـ والمقصود بها ملكية وسائل الإنتاج والسلطة السياسية ـ، كما تستخدم لتحويل هذا الصراع بإخضاعه «لقواعد لعب» النزعة البرلمانية البورجوازية. وهي القواعد التي تساهم في عملية اختراق الأيديولوجيا المهيمنة لحركات الجماهير (باليبار: لابيكا ـ بنسوسان (Labica- Bensussan)، 1985، ص 50–51). وينتج عن ذلك، تقسيم لمجال الصراع، وهو التقسيم الذي يشكل في حد ذاته طريقة لتحييده أو الحد من تطوره. لذلك، يتعين حسب لينين، تحديد الخط الاستراتيجي للحزب الثوري، ضد هذا التقسيم نفسه. فعلى المستوى السياسي، يتعلق الأمر بتوجيه الصراع في اتجاه معاكس للإجراء الذي تقوم به الدولة والمتمثل في إقصائه بعيداً عن بعض «الميادين المحجوزة» وعن بعض المؤسسات التي تدعي «الحياد» (جيش، سياسة خارجية، إدارة، شرطة، قضاء) وحيث يتم اعتبارها «مصالح مشتركة» ضامنة «للمجتمع» عموماً، إن لم نقل لبقاء الحضارة، وحيث تسمح باحتجاز المطالب العمالية، داخل الحقل البرلماني وحده. وعلى المستوى الاقتصادي، تتمثل مهمة الحزب في قيادة الصراع باتجاه معاكس لتخندقه داخل مطالب قطاعية أو مهنية فقط، على أرضية نقابية أو «نقابية مهنية» (trade - unioniste) (لينين، 1902، ص 98 وما يليها وص 155 وما يليها). وجملة القول، أن المشكلة العملية والسياسية للحزب الثوري الجماهيري، تركز على مهمة الصراع، ليس فقط ضد هيئة خاصة

ومهيمنة، بل ضد هذه القطيعة ذاتها بين الصراع السياسي والصراع الاقتصادي بشكلٍ أعمق، بحيث تعمل على انصهارهما ضمن إعادة نظر شمولية في البنية الاجتماعية التي ترتبط فيها دواليب الاقتصاد والسياسة بشكل وثيق وتتفاعل في ما بينها.

إن هذا التوجه العام الذي يسمح بتوضيح الخط الاستراتيجي للحزب البروليتاري والذي استبق خصوصية السياسة البروليتارية، لم يستنفذ بتاتاً مسألة الأشكال التنظيمية القادرة على جعل الحزب أداة «بيد الجماهير» فعلاً، أي جعله رباطاً عضوياً يوحد التنظيمات القاعدية (الكومونات، السوفيات، المجالس العمالية)، وفي الوقت نفسه وسيلة تستخدمها هذه التنظيمات الجماهيري لمراقبة الدولة. غير أن هذا الخط العام (ligne générale) لا يكفي لتحديد الإحداثيات الاستراتيجية والسياسية التي يضطر التنظيم إلى العودة إليها خلال العملية الثورية. ومن الممكن التمييز بين نوعين من هذه الإحداثيات، فالنوع الأول يتعلق بالطريقة التي تم بها تصور ضرورة الإبقاء على الدولة خلال «المرحلة الانتقالية»، بإرجاعها مثلاً إلى توترات الظرفية الدولية أو إلى الصراعات الطبقية الوطنية (ونموذجها روسيا، من فترة الحرب الأهلية إلى بداية العشرينيات من القرن الماضي)، أو بإرجاع هذه الضرورة أيضاً إلى الوظائف الاقتصادية للدولة. ويوجد هذا الجانب الأخير في صميم النقاشات العديدة التي تمت في فترة الاقتصاد السياسي السوفياتي الجديد (NEP) حول مسائل من قبيل الموقع الدقيق للمراقبة العمالية داخل الإنتاج ودور النقابات واستخدام «متخصصين بورجوازيين». وفي الواقع، فإن المشكلة تجد أحد مصادرها في تحليل الوظائف الاقتصادية والتخطيط التي قامت بها الدولة البورجوازية نفسها فعلياً، داخل النظام الرأسمالي المتقدم المسمى بـ «رأسمالية الدولة» أو «الرأسمالية الاحتكارية للدولة».

وترتبط هذه المفاهيم بتحليل التطور الذي عرفته الرأسمالية عندما انتقلت من مرحلة حرية المنافسة بين المالكين الخصوصيين و«فوضى السوق» (أي الرأسمالية التنافسية)، إلى مرحلة خاضعة لتمركز قوي للرساميل ولتشكيل الاحتكارات الصناعية والمالية الكبرى (وهي المرحلة الاحتكارية بوصفها مرحلة إمبريالية). سيقوم لينين بتعميق هذا التحليل - الذي شرع فيه إنجلز من قبل - خصوصاً في مؤلفه **الإمبريالية، مرحلة عليا للرأسمالية** وأيضا ضمن **الكارثة الوشيكة ووسائل تلافيها** (لينين، 1917 أ، 1917 ب)، إذ عمل على إبراز ضرورة إقامة البورجوازية (أو بالأحرى «الأوليغارشية المالية» التي تشكل القسم المهيمن بداخلها، والمتمثل في تركيز الرساميل الصناعية المحتكرة والرأس المال البنكي) «لجهاز إدارة عامة للإنتاج ولتوزيع المنتوجات».

والحال، أن لينين رغم تأكيده التوجهات البيروقراطية (وبالتالي «المضادة للثورة») المتضمنة في مثل هذا الجهاز، إلا أنه يعتبره أداة قوية لعقلنة مهام ضبط الإنتاج الاجتماعي الذي يتعين «استخدامه» لفائدة الثورة وتبسيطه، وليس تدميره بلا قيد أو شرط، على غرار تدمير الجهاز «البيروقراطي - العسكري». ويوجد هنا توتر داخلي، يهم مباشرة ظاهرة دولنة الحزب نفسه، حيث تم بداخله إعادة إدراج جهاز الهيمنة الذي كان من المقرر تدميره، وذلك عبر إعادة إنتاج مجموعة من الخصائص المميزة وهي: استقلالية وظائف تدبير الشأن السياسي والتدبير الاقتصادي عن التنظيمات الجماهيرية، واختزال هذه الأخيرة في أجهزة تنفيذية فقط (وهو ما سيعمل ستالين (Staline) على التنظير له لاحقاً)، وإعادة إنتاج، على جميع المستويات النظام الاجتماعي التقسيمات القائمة بين العمل الذهني والعمل اليدوي ومهام التسيير ومهام التنفيذ وبين قرار الحكومة والتدبير التقني،

وبروز شكل حاد من الصراعات الطبقية التي أصبحت صراعات بين الفصائل داخل الحزب. في جهاز الدولة.

أما السلسلة الثانية من الإحداثيات الاستراتيجية والسياسية، فإنها تجعل تنظيم الحزب في مواجهة مع المشكل المذكور، بخصوص توحيد الطبقة العاملة المنظمة بوصفها «طبقة مهيمنة»، وهي صيغة عامة تخفي صعوبات عديدة. وبالفعل، فإن مهام الحزب تتعلق هنا بعدة نقاط، بحيث تساهم أول نقطة في إدراج مفهوم «تحالف الطبقات» الذي يتميز عن التحالفات بين تيارات سياسية والذي طرح على بساط البحث مسألة استراتيجيات توحيد الطبقات أو أقسام الطبقات، ضمن دكتاتورية البروليتاريا (من منطلق أن التنويعات والتقلبات الظرفية تمنع من الحسم في المسألة قبليا)، وذلك على المستويين الوطني والدولي.

على المستوى **الأول** (الوطني)، يعتبر المشكل الأكثر إفادة نظرياً هنا، هو الذي تواجهه مسألة توحيد مختلف الطبقات المجندة داخل «الكتلة» (bloc) المهيمنة في إطار العملية الثورية (وبالخصوص، المسألة التاريخية الحاسمة، حول تحالف العمال وفئات الفلاحين)؛ ولكن أيضاً، توحيد مختلف أقسام الطبقة العاملة نفسها، أخذاً بعين الاعتبار لا تكافؤها على مستوى تطورها السياسي والتنظيمي. ويروم مفهوم «التطور اللامتكافئ» تقديم أداة فهم لإعادة تشكل التناقضات الطبقية خلال «الفترة الانتقالية».

أما على المستوى **الثاني**، فإن مشكلة التحالفات الطبقية وقدرة الأحزاب البروليتارية على تجاوز لا تكافؤ التطور الاقتصادي والسياسي بين البلدان (والذي يزداد تعقيداً بفعل علاقات التبعية التي تربط بينها في إطار التقسيم العالمي للشغل)، ستحددان ما الذي يميز هذه الأحزاب عن الأحزاب البورجوازية المجتمعة حول مصالح طبقية وطنية.

وفي آخر المطاف، فإن هذه الصعوبات تتجمع داخل مشكلة أساسية، تخترق مجهود التفكير في تصور الحزب الثوري، داخل الثغرات والنكبات التي واكبت إنجازاته التاريخية عبرها، ونقصد بذلك مشكلة ضمان شروط إدارة استراتيجية للصراعات العمالية، تفترض وحدة البرنامج النظري وقوة الفعل (وهي وحدة نسبية على الأقل)، تسمح بمعارضة التمركز البيروقراطي للدولة الرأسمالية من خلال تمركز آخر لا يقل قوة عن الأول، لكن من دون التخلي عن الممارسة الديمقراطية الجماهيرية الفعلية التي تجعل من التنظيمات القاعدية عناصر التجارب العملية والمبادرات النظرية داخل حركة التحرر. وبسبب وجود هذه المشكلة، سيتم دوماً إعادة تفعيل هذه المسائل المرتبطة بتشكل «طليعة» الحزب، من خلال التساؤلات الآتية: كيف يمكن تقييم ضرورة وجود هذه الطليعة وتحديد وظائفها بدقة؟ ما هي المخاطر المترتبة عن قيامها؟ وكيف يمكن تفادي احتكار الإدارة الثورية من طرف مجموعة من «الثوريين المحترفين» المنفصلين عن الجماهير والمنتجين لأيديولوجيا حزبية منفصلة عن حركات النضال الشعبي الواقعية، وميالة إلى التماهي بشكل استيهامي (fantasmatiquement) مع «معنى التاريخ»؟ لنستعر من إيتيان باليبار (E. Balibar) صيغ هذه المسألة التي لم تحلها الماركسية والتي ظلت مستعصية على من يوجد خارجها:

> «من ماركس إلى لينين وروزا لوكسمبورغ وغرامشي (Gramsci) و«الشيوعين النقديين» الحاليين، مازال المطلب الدائم نفسه، المنبثق من الصراعات الطبقية ذاتها قائما، ألا وهو إيجاد صيغة عملية سياسية أصيلة، ليست أقل بل أكثر «ديمقراطية» فعلاً، من تلك الصيغ التي تجسدها «تعددية» المؤسسات التمثيلية للدولة البورجوازية نفسها،

وجعل الحزب الثوري وسيلة استيلاء على السلطة وأداة لممارستها بطريقة جديدة، في الآن نفسه، وبالتالي القيام تدريجياً داخل هذا الحزب بتجاوز «التقسيم بين العمل اليدوي والذهني» والتقابل بين «الحاكمين» و«المحكومين» والعمل انطلاقاً من هذه الممارسة المختلفة للسياسة، على تأسيس إمكانية لتوحيد مختلف أشكال الصراع ضد الاستغلال والاضطهاد الاجتماعيين، وتحديد «خط جماهيري» قادر في الوقت نفسه على التكيف مع التقلبات الظرفية وإصلاح الانحرافات «الانتهازية»، فهل يتعلق الأمر بتربيع الدائرة (أي بعمل مستحيل)؟ كلا، اللهم إلا إذا ما اعتبرنا أشكال «الحكم» و«الاجتماع» المرتبطة بالهيمنة الطبقية، ثابتة» (باليبار، في: لابيكا بنسوسان، 1985، ص 1139).

3 ـ أزمة داخل الفكر الثوري، الفكر النقدي للدولة

سجل الانهيار التدريجي للدولة الاشتراكية بأوروبا الشرقية وعبر العالم منذ أواخر الثمانينيات من القرن العشرين، منعطفاً لا رجعة فيه داخل التاريخ النظري والسياسي للماركسية وداخل تاريخ فكر التحرر الثوري الذي ظل ملازماً له على مدى قرن ونصف. ويجب أن لا يخفي عنا حدث بمثل هذا الحجم عدداً من المشاكل النظرية والعملية في الوقت نفسه، والتي تسمح وحدها بالإحاطة الدقيقة بطبيعة أزمة النظريات حول الثورة ـ المتعلقة بالنقاط المركزية لنظرية التحرر الثوري الماركسية ـ ونقصد بها مفهوم دكتاتورية البروليتاريا وتصور الحزب ومشكلة برقرطة التنظيمات الجماهيرية ودولنتها وأخيراً المسألة الأساسية الخاصة بشروط إقامة ديمقراطية جماهيرية فعلية. والحال، أن جذور هذه المشاكل تمتد عميقاً داخل تاريخ الحركات

العمالية في القرن العشرين (بيديه كوفيلاكيس (Bidet-Kouvélakis)، 2001، ص 41-78)، وهي تسجل أيضاً داخل الدول الوطنية «للمركز» الرأسمالي، تحولات على مستوى الدولة، مفروضة بفعل التأثير الموحد الناتج تباعاً عن الحركة العمالية المنظمة، وعن التحولات البنيوية للنظام الرأسمالي العالمي، عبر مختلف أزماته، في ثلاثينيات القرن العشرين وفي عقود ما بعد الحرب العالمية الثانية ومنذ سبعينيات القرن المذكور. ويجب علينا أن نأخذ بعين الاعتبار هنا، من دون التقليل من أهمية تنوع التوجهات المتخذة منذ خمسينيات القرن العشرين من طرف هذه المساءلة النقدية المنبثقة عن التاريخ النظري والسياسي للماركسية نفسها، مجموعة شروط عامة، وهي: أزمة النموذج السوفياتي للعملية الثورية الذي تلاشت سمعته بدون رجعة، بسبب الطابع الكلياني لدولته (علماً بأن الأسباب المقدمة بهذا الخصوص متنوعة)، وتقدم الاشتراكية الديمقراطية بأوروبا الغربية مع حصول تحسن ـ هو عبارة عن نتيجة ذات حدين للصراعات العمالية في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية ـ على مستوى الوسائل الاقتصادية والسياسية والأيديولوجية الرامية إلى ضبط التوترات السوسيو ـ اقتصادية، وذلك بفضل تطور الحقوق الاجتماعية وأنظمة الرعاية وإدماج «أجهزة» الحركات العمالية من أحزاب ونقابات، داخل عملية موسعة لمأسسة الصراعات الاجتماعية؛ وأخيراً، ونتيجةً للتأثير الموحد للمعطيين العامين السابقين، انحطَّ «شكل الحزب» الذي تمحورت حوله استراتيجية التحرر الثوري، ضمن التقليد الماركسي اللينيني.

إن الاستقرار النسبي وغير المتكافئ للبنيات المؤسساتية ـ الإدارية والاقتصادية والديمقراطية التمثيلية ـ للدولة الوطنية داخل النظام الاقتصادي العالمي، جعل مسألة القلب العنيف «للدولة

الرأسمالية»، مسألة افتراضية أكثر فأكثر، غير أنه أثار تحليلات نقدية لمبررات الدولة، سواء على مستوى أشكالها المادية أو وظائفها أو أبعادها الاستراتيجية داخل الصراعات الطبقية التي تدعيها العلاقات الاجتماعية للإنتاج الرأسمالي دوماً (رغم أنها لا تختزل في إطار هذه العلاقات). وسنعرض بهذا الخصوص، بعض التأملات المقترحة من طرف المنظر الماركسي نيكوس بولانتزاس (Nicos Poulantzas) (1936-1980). طبعاً فهي لا تكفي وحدها لإبراز تنوع الأبحاث المعاصرة التي ساءلت ميراث الفكر السياسي الماركسي، لكن دلالتها تتمثل في تركيزها بوضوح على مسألة الدولة.

وفي مؤلفه الأخير وعنوانه **الدولة، السلطة والاشتراكية** (1978)، تعرف بولانتزاس على أحد المصادر النظرية «لانحراف الدولة» الذي ميّز الحزب البلشفي بالاتحاد السوفياتي والمتجلي في الميل المتكرر للتحليلات الماركسية للدولة، نحو اعتبار هذه الأخيرة مجرد أداة بيد الطبقة المهيمنة «القابلة للتوجيه في كل حين، من طرف البورجوازية باعتبارها منبثقة عنها». وقد رأينا كيف أن تحليلات ماركس لظرفية الثامن عشر من برومير، لويس بونابرت مثلاً، حذّرت من تبني هذا التصور الأداتي للدولة الذي يتجاهل التناقضات الداخلية الموجودة بها، أي جوانية الصراع الطبقي بالنسبة إلى مختلف أجهزة الدولة. وهناك عائق نظري يتمثل في اعتبار هذه الأخيرة كتلة متراصة خالية من الثقوب، وتقدم صورة مواجهة شاملة (molaire) بين «الدولة البورجوازية» و«الجماهير»، وفق علاقة برانية متبادلة. وهذا العائق (الذي ينضاف إلى العوامل السياسية والاقتصادية المتعددة المقترنة بالأممية الثالثة)، يمنع من تشخيص إعادة إنتاج العلاقات الطبقية وفهمها، سواء داخل الحزب أو داخل الدولة الاشتراكية في المرحلة المسماة «انتقالية». ويستخلص بولانتزاس من جراء ذلك، نتيجة هامة

على المستوى المفهومي. ونقد هذا التصور الكتلوي (monolithique) للدولة، يتطلب نقداً أوسع للعديد من المقتضيات المدعمة له، لأن الدولة تعتبر «حاملة لسلطة خاصة، هي سلطة جوهرية قابلة للتكميم ويتعيّن نزعها». هكذا، ستكون هذه السلطة الجوهرية ملكاً «للدولة ـ ذات (état - sujet) تتوفر على عقلانية داخلية، تجسدها النخب السياسية وآليات الديمقراطية التمثيلية فقط». وتشكل هذه العقلانية الداخلية آلية، حسب التصور الأداتي المذكور ـ يكفي ملؤها مؤقتاً، رغم أنه من الممكن أن يدوم هذا المؤقت طويلاً. «وذلك بتعويض هرم السلطة بنخبة متنورة من اليسار وإجراء بعض التعديلات على وظيفة المؤسسات، على اعتبار أن هذه الدولة ستمنح الاشتراكية للجماهير الشعبية من فوق، وتلك هي دولة الخبراء التقنية والبيروقراطية التي ستقرها الدولة الستالينية (بولانتزاس، 1978، ص 280).

سيقترح بولانتزاس إذاً، تعديلاً لتصور الدولة وإعادة تعريفها باعتبارها «تكثيفاً لعلاقة القوى» وخلاصة أو «تمركزاً» للصراعات الطبقية المعبرة في الآن نفسه، عن هيمنة إحداها على الأخرى، عن مقاومة القوى التابعة أيضاً. ويوحي السجل الاستعاري الذي استعمله هذا التعريف بالعملية المعنية، وهي: حصول القطيعة مع كل تصور «جوهري» (substantialiste) يعالج الدولة بوصفها شيئاً قائماً بذاته ومع كل تصور «ماهوي» (essentialiste) يمنحها خصائص أو صفات داخلية (خصوصاً وفي المقام الأول، ما يتعلق «بالسلطة»)، وأيضاً مع كل تصور مثالي (idéaliste) يجعل منها ذاتاً ومصدراً موحداً للإدارة والقرار والفعل:

> «ويجب ألا نعتبر الدولة كياناً داخلياً، بل وكما هو الحال بالنسبة إلى رأس المال، بوصفها علاقة وبشكل

أدق، تكثيفاً مادياً لعلاقة القوى بين الطبقات وأقسامها، كما يعبر عن ذلك دائماً وبشكل خاص، داخل الدولة» (بولانتزاس، 1978، ص 141).

سيؤدي مثل هذا التعريف إلى نتائج عديدة، فهو يفرض بالخصوص، تأملاً في الكيفيات المختلفة لانعكاس صراعات الطبقات الاجتماعية على العلاقات الداخلية لمختلف مكونات أو «أجهزة الدولة»، وهو ما يتطلب إقامة معايير للتمييز بين «موظفي الدولة». وتتميز مثل هذه المعايير حتماً، بالتعقد، لأنها تحيل في الوقت نفسه، على تقسيم العمل داخل تنظيم الدولة (بين مختلف مؤسساتها ومصالحها)، وعلى القطائع الطبقية (coupures de classe) التي تخترق المجال الاجتماعي. وهذان النمطان من معايير التمييز وتداخلهما المتنوع، هما اللذان يسمحان بفهم الطريقة التي يتصرف بها موظفو الدولة بشكل مختلف، إزاء الصراعات الاجتماعية في فترة معينة (بولانتزاس، 1978، ص 170-174). كما تتضمن إعادة تعريف الدولة بوصفها «تكثيفاً مادياً لعلاقة القوى بين أقسام الطبقة»، هذه النتيجة المركزية بالنسبة إلى تصور الفضاء السياسي، والتي مفادها أن علاقة الصراعات الطبقية والدولة ليست برانية ومتبادلة؛ وبصيغة أخرى، إن الدولة ليست هيئة «منفصلة» كما أكد ماركس وأصر إنجلز على ذلك. وإذا ما كان صحيحاً أن الصراعات الطبقية «تتجاوز» بشكل كبير المجال الاستراتيجي للدولة، فإنه يبقى مع ذلك، أنها تمتد أيضاً بداخلها (حتى ولو لم تكن الجماهير الشعبية ممثلة «مادياً» داخل هذه الدولة).

وفي معنى أول، لن تكتفي الدولة «بترجمة» الصراعات الطبقية داخل الإطارات الرسمية للنزعة البرلمانية وللإدارة وللحق، لأنها تخضع أيضاً لتأثيراتها على بنياتها المادية نفسها، وبالتالي فهي تتحول

وفق تحولات أشكال علاقات القوى الاجتماعية (رغم أنها تقدم نفسها باعتبارها مستقلة عنها وبوصفها طرفاً ثالثاً (Tiers) «محايداً» أو حكماً متعالياً). وما ندعوه في الغالب وظيفة «ضابطة» للدولة، يعبر في الواقع عن هذه الجدلية القائمة داخل الصراعات الطبقية بين ما هو «خارج» وما هو «داخل» الدولة، كما يعبر عن مؤسسات الدولة المتدخلة في هذه الصراعات، بالقدر ذاته الذي تتحمل فيه هذه المؤسسات تلك الصراعات.

هكذا، ندرك كيف أن الدولة ستعمل بالمقابل ـ وهذه هي الأطروحة الثانية ـ لا على التقرب من هذه الصراعات فقط، بوصفها أداة لخدمة أحد أطراف الصراع، بل على تشكيل الطبقات باعتبارها كذلك.

> «فالانقسامات الداخلية للدولة والوظيفة الملموسة لاستقلاليتها وإقرار سياستها من خلال الثغرات التي طبعتها، لا تختزل في تناقضات الطبقات وأقسام الكتلة الحاكمة، بل تتوقف أيضاً وخصوصاً على دور الدولة بالنسبة إلى الطبقات الخاضعة. ذلك أن أجهزة الدولة تكرس وتعيد إنتاج الهيمنة بإقرار لعبة (متنوعة) من التسويات المؤقتة بين الكتلة الحاكمة وبعض الطبقات الخاضعة. وتعمل هذه الأجهزة على تنظيم وتوحيد الكتلة الحاكمة، عبر خلخلة وتقسيم الطبقات الخاضعة باستمرار وتحويل وجهتها نحو الكتلة المذكورة وشل تنظيماتها السياسية الخاصة» (بولانتزاس، 1978، ص 154).

وإذا ما قمنا بتجذير مقترح بولانتزاس هذا، فسيكون بإمكاننا التأكيد بأن شكل الدولة المعاصرة كان مؤسَّساً ومؤسِّساً ليس فقط بالنسبة إلى الطبقة الاجتماعية الحاكمة أو (قسمها المهيمن)، بل أيضاً

بالنسبة إلى الطبقة العاملة نفسها. وهذه الأخيرة ليست واقعاً مستقلاً عن جدلية الصراعات الشعبية ضد الاستغلال والإخضاع الرأسماليين وأنماط الضبط المؤسساتي لهذه الصراعات (باليبار، 1999، ص 136-155). هكذا، فباعتبارها ضامنة لترسيخ الأيديولوجيا المهيمنة داخل الخطابات والممارسات الطقوسية لمختلف الأجهزة (من قبيل البناءات الرمزية والخيالية المرتبطة بالهوية الوطنية والتمثلات المتعلقة بالقانون وبحياده ووظائفه الهادفة إلى إقرار النظام والسلم الاجتماعي والخطابات الأيديولوجية المتصلة بغايات الجهاز المدرسي... إلخ[4] وباعتبارها ضامنة أيضاً للوظائف الاقتصادية مباشرة، فإن الدولة تتدخل بشكل حاسم على مستوى محيطات وأشكال الطبقات الخاضعة، وهو ما يعني «القضاء على أسطورة برانية القوى الثورية (من أحزاب وحركات) بالنسبة إلى وظيفة الدولة داخل الرأسمالية المتقدمة». سيجعل هذا الأمر مهمة تحليل تأثيرات صراع الطبقات الخاضعة، داخل الهيكل المؤسساتي للدولة، ضرورية أكثر:

> «فالدولة لا تهم فقط علاقة القوة بين أقسام الكتلة الحاكمة، بل أيضاً علاقة القوة بين هذه الكتلة والطبقات الخاضعة (...) هكذا، فإن الهيكل المادي للدولة في علاقتها بعلاقات الإنتاج وتنظيمها التراتبي ـ البيروقراطي وإعادة إنتاج تقسيم العمل الاجتماعي بداخلها، تترجم الحضور الخاص للطبقات الخاضعة ولصراعها داخل بنيتها. وليس هدف هذه المعطيات هو مجرد مواجهة الطبقات الخاضعة، بل هو الحفاظ على علاقة هيمنة ـ تبعية

---

(4) حول وظيفة واشتغال الأيديولوجيا مادياً، داخل أجهزة الدولة، انظر الأطروحات الرائدة للويس ألتوسير ضمن «الأيديولوجيا والأجهزة الأيديولوجية للدولة» (ألتوسير، 1970).

(domination - subordination) وإعـادة إنـتـاجـهـا داخـل الدولة، لأن العدو الطبقي يوجد دوماً ضمن هذه الأخيرة. إن الشكل الدقيق لمجموع أجهزة الدولة وتنظيم جهاز أو فـرع دولـة مـلـمـوسـة (جـيـش، عـدالـة، إدارة، مـدرسـة، كنيسة. . . إلخ) يتوقفان ليس فقط على علاقة القوى داخل الكتلة الحاكمة، بل أيضاً على علاقة القوى بين هذه الكتلة والجماهير الشعبية، وبالتالي على الدور الذي يتعين على التشكل والتنظيم المذكورين، القيام به اتجاه الطبقات الخاضعة» (بولانتزاس، 1978، ص 155 - 156).

وأخيراً، فإن مثل هذا البرنامج النظري يسلط الضوء على خلفية فلسفية، تكتسي لدى بولانتزاس أهمية نظرية كبرى، على الرغم من التغيرات التي طالتها وكيفما كان نوعها. وتصور الدولة بوصفها تكثيفاً لعلاقات القوى، يقتضي تصوراً علائقياً خالصاً، يرجع الفضل في إبراز أهميته إلى ميشال فوكو (1928 ـ 1984)، ففي مؤلفه الصادر سنة 1975 تحت عنوان **المراقبة والعقاب** (*Surveiller et punir*) وكذلك في المؤلف الصادر بعد ذلك، بعنوان **إرادة المعرفة** (*Volonté de savoir*)، اقترح فوكو كمبدأ منهجي لتحليل علاقات السلطة داخل تشكيلة اجتماعية معينة، التخلي عن المسلمة التي تماثل «السلطة» بكيان قابل للاحتكار (monopolisable) (من طرف أجهزة ومؤسسات سياسية خاصة، أو من قبل طبقة اجتماعية خاصة)، أو بهيئة موجودة في وضعية برانية أو فوقية بالنسبة إلى العلاقات الاجتماعية (علاقات الإنتاج الاقتصادي، علاقات معرفية، علاقات خاصة بالمؤسسات القانونية والطبية والأسرية. . . إلخ)، وفهمها بالأحرى بوصفها نتاجاً متعدد الأوجه ومتحركاً لعلاقات القوى التي تثيرها هذه العلاقات الاجتماعية نفسها وللاستثمارات التكتيكية والاستراتيجية التي تشكل

علاقات القوى المذكورة، موضوعها (على مستوى الفرد والجماعة المحدودة والطبقة الاجتماعية أو المجتمع برمته). «فالسلطة ليست شيئاً يحتفظ به أو يفرط فيه، إن السلطة تمارس انطلاقاً من نقط لا تحصى وداخل لعبة علاقات لامتكافئة ومتحركة». وعلاقات السلطة هاته هي نفسها محايثة لمختلف طبقات (strates) العلاقات الاجتماعية بالمعنى الذي «تكون فيه عبارة عن نتائج مباشرة للتقسيمات واللاتكافؤات واللاتوازنات التي تحدث بداخلها، وحيث تشكل بالمقابل الشروط الداخلية لهذه التمايزات» (فوكو، 1976، ص 123-124).

ولا يقترح مثل هذا التصور العلائقي للسلطة، تعريفاً لموضوع بقدر ما يفرض مبدءاً ومنهجاً وبشكل أعمق، إبستيمولوجيا جديدة لتحليل مختلف الصيغ التي يتبناها عملاء جماعيون (agents collectifs) داخل تشكيلة اجتماعية معينة «للتأثير في الأفعال الممكنة» لعملاء جماعيين آخرين. كما أنه لا يسمح فقط بالقطع مع الفهم الجوهري للسلطة، لفائدة تحليل من النمط العلائقي والاستراتيجي، بل أيضاً مع الفهم الأداتي الذي آخذ بولانتزاس الماركسية التقليدية على تبنيه. ولا يعني هذا أن فوكو تخلى عن الاطلاع على أدوات أو تقنيات «التأثير في الأفعال الممكنة»، بل إنه تصورها بالضبط، باعتبارها موضوعات للتحليل المباشر، مأخوذة في تعدديتها الإمبيريقية، أي باعتبارها تعددا لتقنيات السلطة (في مؤلف **المراقبة والعقاب** مثلاً، هناك حديث عن تقنيات فحص الأجساد ومراقبتها وترويضها والتأهيل المعياري للتصرفات. . . إلخ (فوكو، 1975، ص 159-227))؛ ويجب إعادة جنيالوجيتها الخاصة بها وخطوط تحولاتها الخاصة واستعاراتها أو تمفصلها في لحظة تاريخية معيّنة. هكذا، تصبح علاقة تنظيم الدولة بالخاصية الأداتية للسلطة وبمختلف أنماط

العقلنة التي تعتمدها تقنيات السلطة (مثل الكيفيات المتنوعة تاريخياً والتي تنعكس على الأهداف والوسائل والحدود)، موضوع نمط جديد من المساءلة.

ولا يتعلق الأمر في المقام الأول، بفحص الدولة بوصفها أداة وبمساءلة عقلانيتها الداخلية والاستخبار عن استعمالاتها من الخارج، إن صح القول، من طرف الجماعات الاجتماعية التي ستوجهها بحسب غاياتها، بل يتعلق بتحليل تاريخي لتأثيرات «دولنة» بعض تقنيات السلطة القائمة والمتطورة، باستقلال عن جهاز الدولة، وبالتالي تحليل الشروط المتميزة التي سمحت لهذا الجهاز بتملكها واحتوائها وتحويل عقلانيتها، وبإخضاع هذه التقنيات لأهداف جديدة وتشغيلها ضمن علاقات قوى جديدة (فوكو، 1975، ص 249-251، لوغران (Legrand)، 2007، ص 67 -76).

ويظل السؤال المطروح هو معرفة ما إذا كانت هذه المقاربة غير متلائمة مع الأطروحة الماركسية التي تؤكد أولوية العلاقات الطبقية داخل الدولة، أو معرفة ما إذا كان من اللازم عليها أن تتمفصل وأن تسمح بتجديدها، عبر إجبارها على التخلي عن مقتضاها الأداتي (présupposé instrumentaliste). ويرى بولانتزاس في هذا المنظور الأخير، وسيلة لتعميق فهم التناقضات التي تدرجها الصراعات الاجتماعية الشعبية داخل الدولة (أي داخل مادية مؤسساتها وفي «الحقل الاستراتيجي» لعملها السياسي، بل ضمن وظائفها الاقتصادية)، وبالتالي إعادة التفكير في العلاقة الجدلية بين المؤسسات الديمقراطية التمثيلية للدولة الرأسمالية ومبادرات الديمقراطية المباشرة المنبثقة من صميم الصراعات الشعبة ذاتها.

مراجع

Althusser, Louis. «Idéologie et appareils idéologiques d'état» (1970). Rééd. dans: *Sur la reproduction*. Paris: PUF, 1995. (Actuel Marx)

Balibar, Etienne. «Communisme et citoyenneté. Réflexions sur la politique à la fin du XXe siècle» (1999). *Actuel Marx*: no. 44. «Fin du néolibéralisme». Paris: PUF, 2006.

———. *La philosophie de Marx (1993)*. 2 éd. Paris: La Découverte, 2001. (Repères)

Bensussan, Gérard et Georges Labica (dirs.). *Dictionnaire critique du marxisme* (1982). 2 éd. Paris: PUF, 1985.

Bidet, Jacques et Eustache Kouvélakis. *Dictionnaire Marx contemporain*. Paris: PUF, 2001. (Actuel Marx)

Engels, Friedrich. *Les origines de la propriété privée, de la famille et de l'état*. Trad. fr. Paris: Editions sociales, 1974.

Foucault, Michel. *Histoire de la sexualité. I: La volonté de savoir* (1976). Paris: Gallimard, 1994. (Tel)

———. *Surveiller et punir (1975). Paris: Gallimard, 1993. (Tel)*

Legrand, Stéphane. *Les normes chez Foucault*. Paris: PUF, 2007. (Pratiques théoriques)

Lenine, Vladimir Illitch. *L'état et la révolution* (1919). Trad. fr. Paris; Moscou: Editions sociales; Editions du Progrès, 1976.

———. *L'impérialisme stade suprême du capitalisme (Essai de vulgarisation)* (1917). Trad. fr. *Oeuvres*. Paris: Ed. de Moscou, [s. d.]. T. 22. Rééd. Pantin: Le temps des cerises, 2001.

———. *Que faire?* (1902). Trad. fr. Paris; Moscou: Editions sociales; Editions du Progrès, 1966. Rééd. Paris: Editions sciences marxiste, 2004.

Marx, Karl. *Critique du programme de Gotha* (1875). dans: *Critique des programmes de Gotha et d'Erfurt*. Trad. fr. Paris: Editions sociales, 1972.

———. *Le dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte* (1852). Trad. fr.

G. Cornillet. Paris: Messidor-Editions sociales, 1992.

———. *La guerre civile en France* (1871). Trad. fr. Paris: Paris: Editions sociales, 1975.

———. *Les luttes de classes en France* (1850). Trad. fr. G. Cornillet. Paris: Editions sociales, 1986.

Poulantzas, Nicos. *L'état, le pouvoir, le socialisme*. Paris: PUF, 1978. (Politiques)

———. *Pouvoir politique et classes sociales de l'état capitaliste*. Paris: Maspero, 1968.



خاتمة

على ضفاف الدولة، حدود الديمقراطية

كما سبق أن أشرنا إلى ذلك في المدخل، فإن «أقصى درجات» تجارب الدول في القرن العشرين، تعتبر من بين الموجهات العميقة التي تسمح بإعادة النظر، لا في الدولة عموماً ولكن في الدولة بوصفها مقتضى لما هو سياسي، وهو مقتضى واقعي داخل كل جماعة اجتماعية وسياسية، وأيضاً مقتضى نظري، يفترض فيه القدرة وحده على جعل شروط هذه الجماعة قابلة لتكون موضوعاً للتفكير (pensables) وعلى السماح بتحديد العوامل الأساسية لتنظيمها وجعل المشاكل التي تواجهها أو تثيرها مفهومة. وفي الواقع، فإن إعادة النظر هذه في الدولة، باعتبارها مقتضى لما هو سياسي، لم تنبثق مباشرة (ex abrupto) من هذه التجارب نفسها. فهي تخترق بالفعل، الفكر السياسي المعاصر برمته، من منعطف القرنين الثامن عشر والتاسع عشر إلى يومنا هذا. وكما رأينا في القسم الأول، فإن الإنجازات النظرية التي تحددت مهمتها في إبراز منطق الدولة بإرجاعه إلى أساس معيّن (القوة السيادية، نظام الحق ووضعية المواطنة، الجماعة الوطنية)، قد تبدو وبشكل مفارق، كمحاولات للرد على انبثاق تجمعات اجتماعية واقتصادية جديدة ذات نفوذ، أي

على أشكال جديدة لعلاقات السلطة وللصراعية (conflictualité) التي تستدعي هي نفسها، كيفيات جديدة لضبط الصراعات وصيغاً جديدة لمأسسة القوة العمومية ومصادر معيارية ومبادئ للشرعنة، جديدة أيضاً. إن لجوء الفلسفة السياسية المتنوع إلى أشكال أخرى من المعارف (التاريخية والاقتصادية والسوسيولوجية) الذي تم التشديد عليه في القسم الثاني، يجد هنا أحد دوافعه الأكثر أهمية. فالمشكلة تتعلق ببناء أدوات للفهم، تسمح بتحليل جدي وجديد للعلاقات القائمة بين فضاء ما هو سياسي وفضاء الدولة، وبالتالي تحليل ما يمنع من اختزال مجال الممارسات والمشاكل السياسية في ميدان قرار وتدخل الدولة فحسب، باعتبار هذه الأخيرة نظاماً للاحتكارات المؤسساتية للقوة العمومية.

ولفتح باب التأمل على مصراعيه، نشير إلى أن هذا الانفصال بين ما يتعلق بالدولة وما هو سياسي، قد وجد منذ عدة عقود أمكنته الرئيسية للاستشكال، داخل التوترات التي تخترق الدولة الوطنية، وذلك عندما وجدت هذه الأخيرة نفسها داخل نظام موسع من التفاعلات، يقلل من قيمتها الحاسمة (دون أن يلغيها تماماً). إن عولمة (mondialisation) العمليات الاقتصادية المشروطة بازدياد علاقات التبعية اللامتكافئة بين مناطق كوكبنا وتنظيم المشاكل الإنسانية والاقتصادية والبيئية والجيو ـ سياسية، الناتجة عن هذه العلاقات، وتعقيد النسيج الثقافي والهجرات السكانية على النطاق العالمي ولامركزية حركات اتخاذ القرار بالنسبة إلى السيادة وإلى دعائم النشاط الفعلي للدول، هي جميعها عوامل تبرز اللاتوازن الحاصل بين إحداثيات المشاكل السياسية (العابرة للأوطان في جزء كبير منها) والوسائل المؤسساتية (الوطنية في أكبر جزء منها)، والتي تسمح بتحمل مسؤولياتها والبحث لها عن حلول أو على الأقل، التفاوض بشأن تأثيراتها الصراعية. ومع ذلك، لا يمكن إرجاع الصعوبات

المتولدة عن مثل هذا اللاتوازن إلى إنحطاط مبهم وعام للدولة الوطنية. فالفلسفة السياسية المعاصرة تكتسي أهميتها بالأحرى، من مساءلة تحولات الصيغ والإكراهات التي تمارس فيها سيادة هذه الدول. وهنا يبرز منظوران هامان بشكل خاص، يرتبط أحدهما بالآخر. فالأول، يقود إلى تحليل أشكال مأسسة أنماط الضبط (السياسي والقانوني والاقتصادي) التي تجتمع في إطارها دول عديدة. ويتعلق الأمر بمساءلة المشاكل التي أثارتها العلاقات بين هذه المؤسسات الدولية وبنيات الدولة الوطنية، وهي المشاكل التي يمكن طرحها بتعابير تقنية، قانونية أو إدارية (تخص مثلاً، التنسيق بين القانون الدولي والقوانين الوطنية) وبتعابير المبدأ السياسي (المتعلق بالتوترات القائمة بين أولوية السيادة الوطنية والقيمة الملزمة للقواعد أو الاتفاقيات المتعددة الجوانب) وأيضاً بتعابير السياسة الفعلية (الخاصة بالجدلية القائمة بين مختلف مستويات علاقات القوى الموجودة داخل الفضاءات الوطنية وبين الدول الوطنية فيما بينها وكذلك بين الدول وعملاء الاقتصاد العابرين للأوطان).

أما المنظور الثاني، فيؤدي إلى الإحاطة علماً باستمرار الفضاء الوطني في تشكيل إطار مرجعي رئيسي بالنسبة إلى الوضعية النظرية والعملية للمشاكل السياسية للعالم المعاصر، سواء على المستوى المؤسساتي أو على المستوى الثقافي أو الرمزي، وهو ما يشكل هنا، معطى مركزياً حول الصعوبات التي تواجهها القوى العمومية. فالمطلوب إذاً هو التأكيد على كون التوترات التي تخترق شكل الدولة الوطنية، لا تسجل فقط تأثيرات العمليات الاقتصادية وعلاقات القوة العابرة للأوطان، بل تسجل أيضاً وبشكل لا يقبل الفصل، تأثيرات الدول على تاريخها الخاص. وبالفعل، علينا التذكير بأن الدول الحديثة، نادراً ما برزت بوصفها تأكيداً سياسياً ومؤسساتياً لهويات أو لجماعات وطنية سابقة عليها؛ فقد كانت في الغالب،

فاعلة أثناء تشكلها، عبر إجراءات التنميط (uniformisation) الإدارية للتراب الوطني وسياسات التوحيد اللغوي وعلى مستوى التعليم العمومي وعبر تحويل بل «ابتكار» تقاليد تحقق انسجام المعالم الرمزية والمخيال الجماعي. كانت الدول الحديثة إذاً فاعلة داخل سياقات تاريخية وعلى درجات مختلفة من النجاح، من أجل إضفاء الصبغة الوطنية على المجتمعات، أي كانت فاعلة ضمن تلك العملية التاريخية، المؤسسة لصيغة الدولة الوطنية ولوحدة مبدأ المشروعية السياسية (أي للوطن باعتباره مبدأ السيادة) وللبناء الرمزي والخيالي (أي للوطن بوصفه جماعة للانتماء ومبدأ للهوية الثقافية). والحال، أن الأشكال المعاصرة لدولة الحق وللدولة الاجتماعية، تطورت في ظل هذه الشروط (وبطريقة غير متكافئة طبعاً) وتوطدت أركانها داخل توازن قار بهذا القدر أو ذاك لمكونات ثلاثة وهي:

أ) مبدأ الجنسية أو الانتماء الوطني.

ب) المؤسسات الديمقراطية الضامنة للحريات السياسية ولتمثيل ومشاركة المواطنين في تدبير شؤونهم المشتركة.

ج) تطور وحماية الحقوق الاجتماعية الضامنة لمأسسة الصراعات الاجتماعية، أي لضبطها النسبي وإدماجها الوطني (رمزياً ضد الميول الأممية والمناهضة للإمبريالية، الصادرة عن الحركات العالمية).

هكذا، يمكن تصور أزمة الدولة الوطنية باعتبارها أزمة توليف هذه المكونات الثلاثة، وبصيغة أخرى، بوصفها إعادة نظر في الحدود التي فرضها الإطار الوطني على المؤسسات الديمقراطية والأنظمة العمومية للجماعة الاجتماعية وأدوات ضبط الصراعات. لذلك، فإن الضغوط التي تمارسها علاقات القوى العابرة للأوطان على هذه المؤسسات وعلى أشكال الحماية وأدوات الضبط هاته، وبترابط مع ذلك، الخاصية الإشكالية المتنامية للمعادلة القائمة بين الجنسية والمواطنة السياسية من جهة (باعتبارهما شرطين لممارسة

الحقوق السياسية) والمواطنة الاجتماعية من جهة أخرى (بوصفها ضمانة للحقوق الاجتماعية التي تؤمن شروط الوجود المادي للمواطنين) ـ وهو ما تشهد عليه الصعوبات المتراكمة بفعل شروط الوجود الاجتماعي والسياسي للأقليات وللسكان المهاجرين إلى البلدان «الرأسمالية المتقدمة» ـ تشكلان معاً حقلين رئيسيين للبحث بالنسبة إلى الفلسفة السياسية الحالية. وهما أيضاً دعوتان قويتان لدعم الطموحات المعيارية لهذه الفلسفة، بتحليلات موثقة على مستوى الخصوصيات التاريخية والاقتصادية والثقافية، للسياقات الفلسفية المعنية. وإذا ما أردنا المجازفة باقتراح عام، فسنقول إن هناك مسألة أساسية متبقية، تتمثل في معرفة إلى أي حد (وتحت أي شروط وضمن أي صيغ سياسية مبتكرة جزئياً)، يمكن التفكير حالياً في الممارسات الديمقراطية لمراقبة مؤسسات الدولة التي تخترقها تناقضات مصالح ليست بكل تأكيد هي مصالح الشعب وحده؛ وأيضاً معرفة إلى أي حد وطبقاً لأي جدلية أو علاقات القوى، يمكن لمؤسسات الدولة هاته أن تشكل بنوع من المفارقة، موجهاً (vecteur) لتوسيع مثل هذه الدمقرطة الفعلية للمجالات الاجتماعية، بدل توسيع إطارها الوطني الذي لا يمكن تجاوزه[1].

(1) يمكننا التوسع في هذا التأمل، مع المفكرين الآتية أسماؤهم: Patrice Cannivez, *Qu'est-ce que la nation?* chemins philosophiques (Paris: Vrin, 2004), Jürgen Habermas, *Die Postnationale Konstellation Politische Essays* (Suhrkamp: Francfort, 1998).

وقد ترجم جزئياً إلى الفرنسية، تحت عنوان: *Après l'état- nation, une nouvelle constellation politique* (Paris: Fayard, 2000), et Etienne Balibar: *Les frontières de la démocratie* (Paris: La Découverte, 1992), et *Droit de cité*, quadrige (Paris: PUF, 2002).



الثبت التعريفي

إرادة عامة (volonté générale): صيغ هذا المفهوم من طرف جان جاك روسو (J. J. Rousseau) في مؤلفه **العقد الاجتماعي**، للدلالة على أن المواطن مطالب بالعمل على تحقيق المصلحة العامة المشتركة، وليس بالاقتصار على مصلحته الخاصة.

وليست الإرادة العامة هي إرادة الأغلبية، بل هي تجسيد لإرادة الشعب برمته، لأن الجماعة الممثلة للأغلبية، تعبر عن إرادة خاصة وليست عامة. لذلك، يتعين إخضاع المصالح الخاصة إلى المصلحة العامة. ففي الدولة الناجمة عن التعاقد، يكون الأفراد موحدين داخل هيئة سياسية، يعوض فيها وجودهم الطبيعي بوجود اجتماعي وأخلاقي وسياسي، لأن كل فرد هو جزء داخل الكل. فعبر التعاقد الاجتماعي أصبح وجود المواطن اجتماعياً ومدنياً لذلك سيفقد حريته الطبيعية المحددة بقوته فقط ويعوضها بحرية مدنية، تحددها الإرادة العامة، على اعتبار أن الخضوع للقانون هو بمثابة حرية. لقد أصبح الأفراد أعضاء داخل هيئة تدعى «جمهورية» أو «دولة»، وهم مواطنون لأنهم يشاركون في السلطة والسيادة. وبهذا المقتضى، ستعني الديمقراطية سيادة الإرادة العامة أي إرادة الشعب. إنها ديمقراطية مباشرة وليست تمثيلية؛ فتدبير الشأن السياسي يتم جماعياً،

وهو تعبير عن الإرادة العامة بواسطة القوانين، مادام كل المواطنين يشكلون هذه الإرادة.

أممية (internationale): يتعلق الأمر بتنظيم عمالي هدفه الدفاع عن مصالح الطبقة العاملة، لكنه سيعكس الصراعات الأيديولوجية التي عرفتها مختلف التنظيمات العمالية الأوروبية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. ويمكن بهذا الصدد، ذكر كل من الأممية الأولى والثانية في القرن التاسع عشر، والأممية الاشتراكية والشيوعية في القرن العشرين. بخصوص الأممية الأولى (أو الجمعية الدولية للعمال)، فقد أسست في لندن في 28 أيلول/ سبتمبر 1864، لكنها ستنحل بعد الانشقاقات الحاصلة بداخلها سنة 1872. وبتأثير من إنجلز وبعض الأحزاب الاشتراكية تأسست الأممية العمالية المعروفة بالأممية الثانية وذلك في مؤتمر باريس في تموز/ يوليو 1889. ناضل أعضاء هذه الأممية حتى بداية القرن العشرين، على أساس الأطروحات الماركسية. غير أن الصراع سيحتدم داخلها بين السائرين على نهج الأممية الأولى الذين اعتبروا بأن تحرر العمال يجب أن يتم على يد العمال أنفسهم، وأصحاب النزعة الإصلاحية الذين يؤمنون بالإصلاحات عن طريق الانتخابات البرلمانية. وبعد الحرب العالمية الأولى وقيام الثورة الروسية، حصل انشقاق داخل هذه الأممية، تم على إثره تأسيس الأممية الشيوعية، المعروفة أيضاً بالأممية الثالثة، سنة 1919. ومن جهة الإصلاحيين تم تأسيس الأممية العمالية الاشتراكية، حيث ستشمل أغلب الأحزاب الاشتراكية والاشتراكية الديمقراطية.

إيتوس (أو الاستعطاف) (Ethos): هو وسيلة من بين الوسائل الخطابية الثلاث للإقناع والتي حددها أرسطو في: الإيتوس والباتوس (Pathos) واللوغوس (Logos). فإذا كان الباتوس أو التهييج، هو ما

ينبغي أن يثيره الخطيب في الجمهور، من مشاعر وأحاسيس وانفعالات، تحقق إقناعه وتسليمه بدعوى الخطاب، وكان اللوغوس هو الخطاب نفسه الذي يلعب فيه الأداء اللغوي دوراً حاسماً في تحقيق الاقتناع والاستمالة، سواء بجمالية أو بسطوة الحجاج العقلي، أو بهما معاً؛ فإن الإيتوس أو الاستعطاف هو مجموع الخصال المتعلقة بالخطيب والمؤدية إلى اكتساب ثقة الجمهور. ويرى أرسطو في مؤلف «الخطابة»، بأن الإيتوس يشكل عنصراً أساسياً في الإقناع، لأن الثقة في الخطيب هي التي تسمح بتبديد شكوك المتلقين إزاء ما يتلقونه من أقوال. وبالتالي، فإن الأمر الأساسي هو معرفة مدى قدرة خطاب ما، على خلق هذه الثقة. وهذه ليست بالمهمة السهلة، لأنها تستدعي إرادة قوية في الاستمالة والإقناع وإثارة الإعجاب والإغراء، وهي إرادة غير متوفرة لأي كان.

حق إلهي (droit divin): هو تبرير للسلطة السياسية اعتماداً على مرجعية دينية (لاهوتية)، مثل النسب المقدس أو التجسيد الفعلي للسلطة الإلهية على الأرض. وهو ما ساهم في ترسيخ الملكيات المطلقة التي سادت في كل بقاع العالم والتي تم الدفاع عنها بالخصوص، من طرف الكنيسة الكاثوليكية وبعض أيديولوجييها أمثال بوسويه (Bossuet). هكذا، يصبح الحاكم بالنسبة إلى الشعب حاكماً بأمر الله، وكل ثورة عليه هي بمثابة تحدٍ للإرادة الإلهية. فسلطته تعتبر شرعية بفضل هذا السند الديني، ما يجعله بمنأى عن كل نقد، مادام يسعى إلى تحقيق المصلحة العامة، كما تقتضي التعاليم الدينية. ولما كان الحق الإلهي بمثابة الأساس الذي انبنت عليه الأنظمة الثيوقراطية، فإنه سيكون معارضاً لتيار الحق الطبيعي ولحقوق الإنسان؛ لأن هذا التيار لا يحتاج إلى مرجعية دينية لإقرار شمولية الحقوق الإنسانية التي تعتبر طبيعية.

حق طبيعي (droit naturel): يكمن الحق الطبيعي في الحرية التي يتمتع بها الإنسان بوصفه كائناً طبيعياً ويتحدد بحدود الذات وقدرتها ومشيئتها؛ وقد اعتبر الفيلسوف الهولندي سبينوزا (Spinoza) في هذا الإطار، بأن الإنسان يتوفر على بنية تحدد ماهيته الخاصة ويسلك في حياته طبقاً لقوانينها ولما توفره له من قدرة على الفعل. فهذه المشيئة أو الاقتدار، ضرب من الحق الطبيعي الذي يملكه الإنسان. ويتحدد هذا الحق، بحسب الرغبة والقدرة؛ غير أن حالة الطبيعة قد تكون مرادفة لحالة الحرب، لأن الطبيعة لا تعرف حقاً آخر غير «حق القوة» وهي لا تعرف العدل ولا ترحم الضعيف. فالحق الممارس في حالة الطبيعة يعني حرية الفرد في أن يفعل كل ما في استطاعته لضمان مصالحه الخاصة. وكما لاحظ الفيلسوف الإنجليزي هوبز (Hobbes) فإن الأساس الذي يرتكز عليه الحق الطبيعي، هو أن لكل إنسان القدرة على حماية حياته واستخدام الوسائل الضرورية التي تضمن بقاءه. بيد أن هذه الوضعية قد تتحول إلى حرب الكل ضد الكل في حالة تجاهل القوانين المنظمة للعلاقات الاجتماعية، ما يؤكد بالتالي سيادة العنف. وفي هذه الحالة يصبح أمر تنظيم الحق الطبيعي وإخضاعه للقواعد الاجتماعية وللمعايير الأخلاقية والقانونية، مسألة ضرورية تسمح بالحديث عن حقوق مدنية، ترتبط في إطارها حرية الإنسان بحقه في العدالة والمساواة والأمن والعيش الكريم.

حق مدني (droit civil): إن انتقال الإنسان من حالة الطبيعة إلى حالة الثقافة، لا يعني فقدانه كلَّ الحقوق الطبيعية، وإنما يعني أن الحياة الاجتماعية تتولى ضمان حقوقه بوصفها حقوقاً مدنية. وكما أكد الفيلسوف الإنجليزي لوك (Locke)، فإنه لا يوجد مجتمع سياسي (مدني) إلا حيث يتنازل كل فرد عن حقه الطبيعي للجماعة، وكل الأفراد الذين يؤلفون جماعة واحدة ويعيشون في ظل قانون

ثابت وفضاء عادل، إنما يعيشون في مجتمع مدني. وتتأسس الحقوق المدنية على قاعدة كون الإنسان له قيمة باعتباره كائناً عاقلاً، حراً، إرادياً وذا كرامة. وينطلق هذا الإيمان بقيمة وكرامة الإنسان من مبدأ أساسي وثابت وهو أنه من الضروري أن تصان حقوقه، لأنه إنسان أولاً وأخيراً، ومن الضروري نتيجة ذلك، أن يكون حراً وأن يتساوى في الحقوق مع الآخرين.

هكذا، يتأسس كل حق مدني على حق طبيعي محايث للفرد ولا يمكن تصور الحق المدني بوصفه نقيضاً للطبيعة وإنما هو استجابة وتنظيم لحق الطبيعة الإنسانية في الحرية والمساواة. وهنا يبرز الوجه السياسي لمسألة الحق المدني، حيث تطرح علاقة الفرد بالسلطة وعلاقة المجتمع المدني بالدولة، وما يتفرع عن ذلك من قضايا، تهم السيادة والشرعية والواجب ودولة الحق والقانون. . . إلخ.

دولة الحق (l'état de droit): تتحدد النواة الصلبة لدولة الحق في احترام القوانين الموضوعة واحترام الشخص الإنساني. وقد عرّفتها المفكرة الفرنسية جاكلين روس (J. Russ) في مؤلفها **نظريات السلطة** (ص 90) بأنها دولة يوجد فيها قانون وحق يرتبطان باحترام الشخص. فهي عبارة عن إطار قانوني، يضمن الحريات الفردية ويدافع عن الكرامة الإنسانية ضد كل أشكال العنف والاستبداد. وترتسم سلطة دولة الحق عبر ثلاثة أوجه وهي:

- القانون الضامن لحريات الأفراد.

- الحق الضامن لاحترام الشخص الإنساني، أي المواطن.

- فصل السلطات الذي يسمح بتمفصل القوى التشريعية والتنفيذية والقضائية.

وهذه المقتضيات هي التي تسمح بمواجهة الدولة الكليانية والبوليسية التي تستبيح فيها السلطات الحكومية والإدارية كل شيء. كما تسمح بتعزيز السلطة المضادة المتمثلة في أحزاب المعارضة والنقابات وهيئات المجتمع المدني ومقاومة السلطة المركزية المدافعة عن الرأي الوحيد. وهذا هو شرط إقرار سيادة الشعب وضمان حقوقه ومواطنته الحقة.

طبقة عامة الشعب (Tiers - état): تشير إلى ممثلي الشعب في مجلس العموم الذين كانوا يمارسون مهامهم إلى جانب ممثلي الكنيسة والأرستقراطية. وتعني الكلمة من حيث التعريف، أغلبية السكان بفرنسا ما قبل الثورة، أي البورجوازيين والفلاحين الذين كانوا يشكلون الأغلبية بالنسبة إلى ممثلي الشعب في الغرفة البرلمانية مقارنة بممثلي النبلاء والكنيسة. فقد كان عددهم يساوي عدد الهيئتين الأخيرتين، وهو ما سمح لهم بالتوفر على الأغلبية في مجلس العموم. ومع قيام الثورة الفرنسية سيتغير مدلول هذه الهيئة، بعد تصويت الجمعية الوطنية في 11 آب/ أغسطس 1789، على قانون يقضي بتدمير النظام الإقطاعي. ومع ذلك، ظل مفهوم «الطبقة الثالثة» مرادفاً للشعب. وهو ما عبر عنه الشعار الشهير للأب إيمانويل جوزيف سييز (E. J. Sieyès) في مؤلفه: **ما هي طبقة عامة الشعب؟** (الصادر سنة 1789) بقوله: «ما هي الطبقة الثالثة؟ إنها كل شيء. وما هي المكانة التي احتلتها حتى الآن؟ لا شيء. وما هو مطلبها؟ هو أن تكون شيئاً ما».

كومونة باريس (Commune de Paris): المقصود بها، الانتفاضة التي قامت في باريس في ربيع سنة 1872 والتي قادها العمال ضد نظام الحكم الجمهوري القائم. وقد ضمت الحركة تيارات يسارية عديدة (من اليعاقبة والبلانكيين والبرودونيين ـ نسبة إلى زعماء هذه

التيارات) وكان هدفها هو إقرار جمهورية مبنية على المساواة الاجتماعية. هكذا تم اتخاذ قرارات عاجلة، من طرف مجلس الكومونة الذي انتخب في 26 آذار/ مارس من السنة نفسها والمكوّن أساساً من العمال والبورجوازية الصغيرة والمتوسطة. ومن بين هذه القرارات، وضع تقويم ثوري وعلم أحمر وفصل الكنيسة عن الدولة وإقرار إجبارية ومجانية التعليم وانتخاب الموظفين وإلغاء العمل الليلي. ودامت الكومونة إلى حدود 28 أيار/ مايو، بعد قيام الجيش النظامي بمجزرة رهيبة في حق أنصارها، حيث قدر عدد الضحايا بأكثر من 25 ألف قتيل. ومما لا شك فيه أن هذه الحركة، ورغم قصر مدتها، أثرت بشكل كبير في مسار التاريخ الفرنسي، وقد اعتبرها كارل ماركس أول ثورة بروليتارية في الأزمنة الحديثة. وتبرز أهميتها في كونها عمقت النقاش حول مسألة الصراع الطبقي ومدى فعالية النظام الجمهوري في تحقيق التحالف بين البورجوازية وباقي طبقات الشعب (العمال والفلاحين) وقدرته على ضمان الاستقرار الاجتماعي وأيضاً حول إمكانية تدبير الشؤون السياسية والاجتماعية والاقتصادية في ظل الحرب الأهلية.

ليبرالية (libéralisme): ارتبط هذا التيار بعصر الأنوار وبالفلاسفة الذين عارضوا نظام الحكم المطلق القائم على الحق الإلهي. وقد تم في إطاره التأكيد على مبادئ الحرية والحقوق الأساسية للأفراد والتعاقد بين الحاكمين والمحكومين والإقرار بحق كل فرد في التمتع بكامل حقوقه السياسية والاجتماعية والاقتصادية. وتدعو الليبرالية إلى مجتمع قائم على حرية التعبير وعلى التعددية والتبادل الحر للأفكار وللممتلكات، ما يستدعي وجود دولة الحق والقانون لضمان هذه الحقوق. في هذا الإطار برز اسم الفيلسوف الإنجليزي جون لوك الذي وضع ما سيعرف بأسس الفلسفة الليبرالية التي تمحورت حول

نظرية الحقوق الطبيعية وفصل السلطات وحرية التعبير والاعتقاد وفصل الدين عن الدولة والحق في العصيان المدني. . . إلخ.

وبموازاة مع ذلك، ستبرز نظرية الليبرالية الاقتصادية خصوصاً مع الاقتصادي الإنجليزي آدم سميث (A. Smith) الذي سيدافع عن حرية التبادلات والتعاملات الاقتصادية، داعياً إلى التخفيض من رقابة الدولة على تدبير الشأن الاقتصادي.

طبعاً سيكون لهذا التيار تأثيره الكبير في المسار السياسي والاقتصادي والاجتماعي والفكري للغرب، حيث سيسمح بانبثاق ما يعرف الآن بـ «الديمقراطيات الليبرالية» التي ستواجه الأنظمة الشمولية والكليانية.

وجدير بالذكر، أن الانتقادات الموجهة للتيار الليبرالي، ستنبثق من تيارات ذات توجه اشتراكي أو من الاتجاهات المناهضة للعولمة.

ثبت المصطلحات

آلة إدارية	machine administrative
إتيقا	éthique
إجرائي	procédural
إجمـاع	consensus
أحادي الجانب	unilatéral
أحادي المعنى	univoque
احتكار متبادل	monopole réciproque
إحداثيات	coordonnées
اختزال نقدي	réduction critique
أخلاق	moeurs
أخلاق أرضية	morale terrestre
أخلاق سماوية	morale céleste
أخلاقية	moralité
إرادة عامة	volonté générale
ارتياب	incertitude
أساطير	mythes

préséance	أسبقية
anticipation	استباق
despotisme	استبداد
despotisme éclairé	استبداد متنور
intériorisation	استدماج
problématisation	استشكال
aliénation	استلاب
pérennité	استمرارية
déduction linéaire	استنباط خطي
déduction rationnelle	استنباط عقلي
épiscopal	أسقفي
substantif	اسم موصوف
socialisme associationiste	اشتراكية جمعوية
socialisme libéral	اشتراكية ليبرالية
proto socialistes	الاشتراكيون الأوائل
conditionnement matériel	إشراط مادي
restauration	إصلاح
étiolement	إضعاف
redondance	إطناب
reproduction	إعادة الإنتاج
repolitiser	إعادة التسييس
arbitraire	اعتباطي
croyance	اعتقاد
hypostases	أقانيم

économie dirigée	اقتصاد موجه
minorités nationales	أقليات وطنية
heuristique	اكتشافي/ كشفي
contrainte	إكراه
équivocité	التباس المعنى
obligation	إلزام
appropriation monopolistique	امتلاك احتكاري
prérogatives	امتيازات
injonction	أمـر
internationale	أممية
internationalisme - socialiste	أممية اشتراكية
délégation	إنابة
moi pur	أنا خالصة
appartenance multiple	انتماء متعدد
perversion	انحراف
déviations opportunistes	انحرافات انتهازية
humanisme moral	إنسية أخلاقية
humanisme civique	إنسية مدنية
dissidence	انشقاق
fusionnel	انصهاري
idéologues actifs	أيديولوجيون نشيطون
a fortiori	بالأحرى
en puissance	بالقوة
stricto sensu	بحصر المعنى

apatride	بدون وطن/ بدون جنسية
par soi	بذاته
paradigme	براديغم
extériorité	برانية
rendre raison	برر
bureaucratisation	برقرطة
prolétariat	بروليتاريا
après-coup	بعد فوات الأوان
conceptualisation	بناء مفهومي/ مفهمة
filiation généalogique	بنوة نسبية
banques sectorielles	بنوك قطاعية
structure segmentaire	بنية انقسامية
structurel	بنيوي
entre deux	بين - بين
écologique	بيئي
effets populaciers	تأثيرات عامية
interprétation	تأويل
hétéronomie	تبعية
radicalisation	تجذير
abstraction contingente	تجريد احتمالي
atomisation	تجزيء
alliance de classes	تحالف الطبقات
essentialisation	تحديد ماهوي
libération nationale	تحرر وطني

reticences	تحفّظات
effectivité	تحقق فعلي
avatar/ mutation	تحوّل
particularisaton	تخصيص
intrication	تداخل
gestion centralisée	تدبير ممركز
corrélations sociales	ترابطات اجتماعية
quadrature du cercle	تربيع الدائرة
ordonnances de police	ترتيبات تدبيرية
concentration	تركيز
compromis	تسوية
dispersion atomistique	تشتت جزئي
diagnostic	تشخيص
formation sociale	تشكيلة اجتماعية
réification	تشييء
typologie	تصنيف
conception régalienne	تصور ملكي
solidarité organique	تضامن عضوي
solidariste	تضامني
excroissance aberrante	تضخم شاذ
développement inégal	تطور لا متكافئ
catéchisme	تعاليم (تعليم مسيحي)
coopération	تعاون
heureuse expression	تعبير موفق

pluralisme parlementaire	تعددية برلمانية
arbitraire du prince	تعسف الأمير
inanité	تفاهة
explication	تفسير
paupérisation	تفقير
mandat	تفويض/ انتداب
mandat impératif	تفويض ملزم
vissicitudes historiques	تقلبات تاريخية
technique assurantielle	تقنية تأمينية
technique transactionnelle	تقنية معاملاتية
récurrent	تكراري
réceptivité universelle	تلقٍ عام
identification	تماهٍ
représentations religieuses	تمثلات دينية
représentations pratiques	تمثلات عملية
contradictions immanentes	تناقضات محايثة
théorisation originale	تنظير أصيل
auto organisation	تنظيم ذاتي
réglementaire	تنظيمي
uniformisation	تنميط
communication	تواصل
tripartition	توزيع ثلاثي
prévision	توقع
rabougrissement	توقف النمو

bildung (ger)	ثقـافـة (بالألمانية)
triadique	ثلاثي
bipolarité	ثنائية قطبية
révolutionnaires professionnels	ثوار محترفون
corpuscules	جزئيات
commune	جماعـة
collectiviste	جماعـي
socialisation	جمعنة
association/ congrégation	جمعية
socialisation primaire	جمعية أولية
massification	جمهرة
république sociale	جمهورية اجتماعية
république parlementaire	جمهورية برلمانية
république solidariste	جمهورية تضامنية
organe gouvernement	جهاز حكومي
fonctionnariat	جهاز وظيفي
intériorité	جوانية
substantialiste	جوهري
géo-politique	جيو - سياسي
état de nature	حالة الطبيعة
affectivité	حالة وجدانية
terme	حـد
modernité	حداثة
guerre d'anéantissement	حرب الإبادة

guerre limitée	حرب محدودة
mobilité	حركية (حراك)
dénaturalisation	حرمان من الجنسية
liberté subjective	حرية ذاتية
partie de masse	حزب جماهيري
parti - état	حزب ـ دولة
foule	حشد
exclusif	حصري
omni présence	حضور تام
droit de conquête	حق الاستيلاء
droit divin	حق إلهي
droit politique	حق سياسي
droit naturel	حق طبيعي
droit civil	حق مدني
droit de regard	حق المراقبة
droit tutélaire	حق الوصاية
droit positif	حق وضعي
droits formels	حقوق شكلية
arbitre transcendant	حكم متعالٍ
gouvernement spirituel	حكومة روحية
sainte alliance	حلف مقدس
cercle vicieux	حلقة مفرغة
nostalgie passéiste	حنين ماضوي
exogène	خارجي

éthicité	خاصية إتيقية
naturalité	خاصية طبيعة
particularismes collectifs	خصوصيات جماعية
pétition de principe	خطأ منطقي في البرهنة
synthèse	خلاصة
litiges	خلافات
cellule autarcique	خلية منغلقة
particuliers	خواص
intrinsèque	داخلي
constitution	دستور
la convention	دستور الثورة الفرنسية
socle doctrinal	دعامة مذهبية
propagande	دعاية
démocratisation	دمقرطة
circuit économique	دورة اقتصادية
états multi nationaux	دول متعددة الجنسيات
état social	دولة اجتماعية
état suicidaire	دولة انتحارية
état historique	دولة تاريخية
état parti	دولة حزب
état de droit	دولة الحق
état autoritaire	دولة ذات نفوذ
état total	دولة شمولية
état rationnel	دولة عقلانية

état territorial	دولة قطرية
état totalitaire	دولة كليانية
état nation	دولة وطنية
étatisation	دولنة
religion positive	ديانة وضعية
démocratie plébiscitaire	ديمقراطية استفتائية
dette sociale	دَيْن اجتماعي
sujet collectif	ذات جماعية
sujet politique	ذات سياسية
sujet transcendantal	ذات متعالية
libre subjectivité	ذاتية حرة
emblématique	ذو مغزى
ligue des communistes	رابطة الشيوعيين
capital variable	رأسمال متغير
capitalisme concurrentiel	رأسمالية تنافسية
capitalisme d'état	رأسمالية الدولة
levier politique	رافعة سياسية
clergé	رجال الدين
retrograde	رجعي
vouloir universel	رغبة كونية
esprit objectif	روح الموضوعية
mystique de l'état	روحانية الدولة
clientélisme	زبونيــة
causalité circulaire	سببية دائرية

polémique	سجال
sophistique	سفسطائية
pouvoir princier	سلطة أميرية
pouvoir gouvernemental	سلطة حكومية
pédantocratie	سلطة المتعالمين
contre pouvoir	سلطة مضادة
pouvoir monarchique	سلطة ملكية
autoritaire	سلطوي
sociologie de domination	سوسيولوجيا الهيمنة/ سيطرة
souveraineté	سيادة
domination variable	سيطرة متنوعة
quasi politique	شبه سياسي
pseudo-critique	شبه نقدي
légitimation	شرعنة
légitime	شرعي
légalité	شرعية
universalisation fictive	شمولية وهمية
chose publique/ respublica	شيء عمومي
conflictualité	صراعية
validité	صلاحية
formules lapidaires	صيغ مقتضبة
formules topiques	صيغ موضعية
régulation	ضبط
necessité transcendante	ضرورة متعالية

طباق مقلوب ومركب	oxymore
طبقات	strates
طبقة اجتماعية	classe sociale
طبقة في ذاتها	classe en soi
طبقة من أجل ذاتها	classe pour soi
طبيعة أخلاقية	nature morale
طبيعة روحية	nature spirituelle
طبيعة علائقية	nature relationnelle
طغيان	tyrannie
طفيلي	intrusif
طوباوي	utopiste
ظاهرة	phénomène
ظرفي	contingent
ظواهر عضوية	phénomènes organiques
عابر للأوطان	transnational
عابر للتاريخ	transhistorique
عارف بكل شيء	omniscient
عالميـة	cosmopolitisme
عامة/ عوام	populace
عبودية معممة	servitude généralisée
عجز	impéritie
عدة مفهومية	dispositif conceptuel
عدة نظرية	dispositif théorique
عدم	ex nihilo

race éthnique	عرق سلالي
pétition	عريضة
déréliction	عزلة
organique	عضوي
ratio	عقل
rationalité calculatrice	عقلانية حسابية
rationalité intrinsèque	عقلانية داخلية
rationalité politique	عقلانية سياسية
rationalité libérale	عقلانية ليبرالية
rationalité immanente	عقلانية محايثة
rationalisation	عقلنة
a contrario	عكسياً
rapport de force	علاقة القوة
raison suffisante	علة كافية
science de la police	علم التدبير والتنظيم الحكومي
science pratique	علم عملي
sciences caméralistes	علوم تدبير المالية العامة
universalité	عمومية/ شمولية/ كونية
hybris	عنف
mondialisation	عولمة
téléologique	غائي
anomie	غياب القانون
irréductible	غير قابل للاختزال
anomale	غير مستقر

différentiel	فارقي
double écart	فاصل مزدوج
individualisme	فردانية
libre individualité	فردانية حرة
séparation des pouvoirs	فصل السلطات
juristes	فقهاء القانون
idéel	فكري
philosophie solidariste	فلسفة تضامنية
philosophie de l'analogie	فلسفة المماثلة
art de gouverner	فن الحكم
entendement	فهم
supra - politique	فوق سياسي
supra-individuel	فوق فردي
en devenir	في صيرورة
référable	قابل للإحالة
viable	قابل للحياة
capitaines d'industrie	قادة الصناعة
omnipotent	قادر على كل شيء
droit privé	قانون خاص
loi souveraine	قانون سيادي
juridico politique	قانوني - سياسي
pré-politique	قبل - سياسي
arrêté	قرار
fraction	قسم

puissance souveraine	قوة سيادية
forces productives	قوى منتجة
valeurs transcendantes	قيم متعالية
valeurs critériologiques	قيم معيارية
charismatique	كارزماتي
être collectif	كائن جمعي
monolithique	كتلوي
tout social	كل اجتماعي
totalité	كلية/ شمولية
clérical	كهنوتي
planétaire	كوكبي
commune de Paris	كومونة باريس
entités abstraites	كيانات مجردة
être générique	كينونة نوعية
anhistorique	لا تاريخي
dépolitisation	لا تسييس
asymétrie radicale	لا تماثل جذري
irréversible	لا رجعة فيه
impersonnel	لا شخصي
décentralisation	لا مركزية
moment constructiviste	لحظة بنائية
post-impérial	ما بعد إمبراطوري
post-romantique	ما بعد رومانسي
institutionnalisation	مأسسة

essentialiste	ماهوي
essence	ماهية
ex abrupto	مباشر
principe de légalité	مبدأ الشرعية
principe a priori	مبدأ قبلي
contrasté	متبايــن
homogène	متجانس
corrélatif	مترابط
synonymique	مترادف
continuum	متصل
multilatéral	متعدد الجوانب
contradictoire	متناقض
auto generé/ sui generis	متولد ذاتيــاً
idéalisme fervent	مثالية متحمسة
idéaux transcendants	مثل متعالية
sociétés élémentaires	مجتمعات أولية
conseil des lumières	مجلس الأنوار
sous ensemble	مجموعة فرعية
anonyme	مجهول
argumentation	محــاججــة
conservateur	محافظ
immanence	محايثة
bienfaiteur patriarcal	محسن أبوي
collecteur central	محصل مركزي

publisciste	مختص في القانون العام
doctrines philosophiques	مذاهب فلسفية
doctrinal	مذهبي
plaidoirie	مرافعة
rentabilité	مردودية
centralisation	مركزة
amphibologique	مزدوج المعنى
adjuvant/ subsidiaire	مساعد
égalité	مساواة
usufruitier	مستفيد
postulats substantialistes	مسلمات جوهرية
postulat	مسلمة
participation civique	مشاركة مدنية
législateur	مشرع
légitimité	مشروعية
faux problème	مشكلة زائفة
terminologique	مصطلحي
préjudiciable	مضر
absolus	مطلقات
savoir de soi	معرفة الذات
intelligible	معقول
critère d'évaluation	معيار التقويم
normativisme juridique	معيارية قانونية
paradoxe	مفارقة

concept	مفهوم
notion	مفهوم/ موضوعة
approche empirique	مقاربة إمبيريقية
entrepreneur	مقاول
présupposé	مقتضى
présupposé abstrait	مقتضى مجرد
présupposés normatifs	مقتضيات معيارية
catégories conceptuelles	مقولات مفهومية
catégorie	مقولة
lieu de juridiction	مكان لإصدار الأحكام
lieu de véridiction	مكان للتحقق
lieu de vérification et de falsification	مكان للفحص والتزوير
énoncés juridiques	ملفوظات قانونية
monarchie constitutionnelle	ملكية دستورية
propriété privée	ملكية خاصة
monarchie pure	ملكية خالصة
monarchie absolue	ملكية مطلقة
tangible	ملموس
objectivé	مموضع
pour soi	من أجل ذاته
anti téléologique	مناهض للغائية
spore	منبت
attendus	منتظرات
naturalisation	منح الجنسية/ تجنيس

raison de l'état	منطق الدولة
professionnalisation	مهننة
trade-unioniste	مهني
citoyenneté	مواطنـــة
citoyenneté sociale	مواطنة اجتماعية
citoyenneté politique	مواطنة سياسية
thématisation conceptuelle	موضعة مفهومية
institutions civiles	مؤسسات مدنية
institution policière	مؤسسة بوليسية
institution de bienfaisance	مؤسسة خيرية
journalier	مياوم
métaphysique simplificatrice	ميتافيزيقا تبسيطية
pacte social	ميثاق اجتماعي
charte constitutionnelle	ميثاق دستوري
hérault	ناقل الأخبار
noblesse	نبالة
carriérisme	نجاح مهني
dénationalisation	نزع الصفة الوطنية
déracialiser	نزع الطابع العرقي
parlemenentarisme	نزعة برلمانية
naturalisme	نزعة طبيعية
libéralisme	نزعة ليبرالية
essentialisme	نزعة ماهوية
maturation	نضج

régime protecteur	نظام الحماية
théorie de justice	نظرية العدالة
théorie critique	نظرية نقدية
utilitariste	نفعي
déportation	نفي
incomplétude	نقصان
idéalisation	نمذجة مثالية
uniformité grégaire	نمطية حشدية
idéal-type	نموذج مثالي
déstructuration	هــدم
identitaire	هوياتي
identité	هوية
identité nationale	هوية وطنية
corps administratif	هيئة إدارية
Tiers - état	هيئة ثالثة
corps intermédiaire	هيئة وسيطة
impératif politique	واجب سياسي
réalité spirituelle	واقع روحي
fait historique	واقعة تاريخية
fait démocratique	واقعة ديمقراطية
païen	وثني
être-là	وجود هنا
union sacrée	وحدة مقدسة
médiatique	وسائطي

moyens de communication	وسائل الاتصال
positivité	وضعانية
conscience collective	وعي جمعي
conscience de soi	وعي الذات
allégeance personnelle	ولاء شخصي
fiction du consensus	وهم الإجماع



الفهرس

- ب -

- ت -

- ث -

- ج -

- ح -

- خ -

ـ ش ـ

ـ ص ـ

ـ ط ـ

ـ ع ـ

ـ غ ـ

- م -

ـ ن ـ

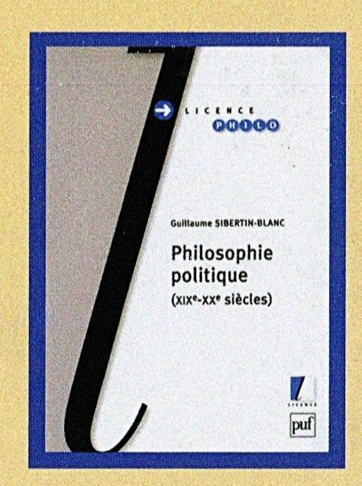
ـ هـ ـ

ـ و ـ



الفلسفة السياسية

في القرنين التاسع عشر والعشرين



- أصول المعرفة العلمية
- ثقافة علمية معاصرة
- فلسفة
- علوم إنسانية واجتماعية
- تقنيات وعلوم تطبيقية
- آداب وفنون
- لسانيات ومعاجم

يستعرض هذا الكتاب أهمَّ النظريات المتصلة بالدولة، من بداية القرن التاسع عشر إلى يومنا هذا. وهو كتاب «مدرسي»، يعتمد الوضوح في عرض وسائل الفهم والفكر النقدي المناسبة لتحليل المسائل الكبرى المتصلة بالفكر السياسي المعاصر.

في الكتاب إجابة عن أسئلة لا مناص من طرحها: كيف تشكّلت أهم النظريات السياسيّة في التاريخ المعاصر؟ ما معنى أن تكون الدولة دولة حقوق أو دولةً وطنية أو دولةً اجتماعية؟ هل تنحصر السياسة في قرارات الدولة وأفعالها؟

يجد الباحث والطالب، في النص وفي المراجع الملحقة بفصوله، ما يساعد كثيراً على مقاربة الظواهر السياسيّة، بطريقة واضحة وميسّرة.

- **غيوم سيبرتان - بلان:** باحث فرنسي في مجال الفلسفة السياسية وعضوٌ في المركز الدولي لدراسة الفلسفة الفرنسية المعاصرة. من أعماله: *Deleuze et «l'anti - Oedipe»: La production du désir,* Paris, PUF, 2010.

- **د. عزالدين الخطابي:** دكتور في الإثنولوجيا من جامعة نيس، فرنسا. من ترجماته: **الترجمة والحرف أو مقام البعد** لأنطوان برمان و**عن الحق في الفلسفة** لجاك دريدا، الصادرين عن المنظمة العربية للترجمة.



المنظمة العربية للترجمة

الثمن: 16 دولاراً
أو ما يعادلها


ISBN 978-9953-0-2065-5